LIBRARY OF CONGRESS.
Chap. BT75
Shelf .B82
UNITED STATES OF AMERICA.

Tot Bezending No. XVII 1834.

Die Grundlage

des evangelischen Pietismus

oder die Lehren

von Adams Fall, der Erbsünde und dem Opfer Christi.

Nach Gründen der heiligen Schrift geprüft, mit den Ansichten der christlichen Kirche der ersten drei Jahrhunderte verglichen und nach ihrem Gebrauche für die christliche Theologie beurtheilt

von

D. Karl Gottlieb Bretschneider

Oberconsistorialrathe und Generalsuperintendenten zu Gotha.

Leipzig 1833

bei Friedr. Christ. Wilh. Vogel.

BT75
.B82

Vorrede.

Darüber ist man einverstanden, daß der Grundcharakter des Pietismus das vorherrschende, starke Gefühl ist von der sittlichen Verdorbenheit der menschlichen Natur und der Verdammlichkeit des menschlichen Lebens. Dieses Gefühl hat aber in der christlichen Kirche nicht immer einerlei Grundlage gehabt. In der ersten Kirche war der Pietismus schon vorhanden, aber aus einer andern Quelle entsprungen als zu unsrer Zeit. Dort lag ihm die Vorstellung von der Sündlichkeit des Materiellen zu Grunde, welche sehr weit verbreitet war, und sich eben so in Zoroasters Religionssysteme als in der pythagoräisch-platonischen Philosophie, welcher die Kirchenväter der alexandrinischen Schule folgten, wieder findet. Bei dieser Vorstellung war die Geburt der an sich reinen und geistigen Seele, d. i. ihre Vereinigung mit dem materiellen Körper, schon eine Verunreinigung, und das ganze Streben nach Heiligung ging daher von dem Gedanken aus, die Seele von dem Körper so viel als möglich unabhängig zu machen, und den Einfluß desselben auf sie zu schwächen. Dieß glaubte man durch die strenge Behandlung des Körpers, die Ertödtung des Fleisches, zu bewirken, die man unter

dem Namen der Ascetik begreift. Man entzog sich der Welt und dem Leben, der Ehe, den Genüssen, den Bequemlichkeiten des Lebens und weihte sich ausschließend der Beschaulichkeit und den geistlichen Uebungen, in der Meinung, theils damit die Reinheit der Seele zu bewahren, theils die begangenen Sünden abzubüßen und zu sühnen. Dieses ist der Pietismus der Bußwerke und der Ascetik, welcher in dem Mönchsleben seine volle Ausbildung erhielt, und der noch jetzt in der katholischen Kirche fortdauert, wo er aber jetzt sich weniger auf jene alte Vorstellung von der Sündlichkeit der materiellen Welt gründet, als auf das seit dem fünften Jahrhundert in die Kirche gekommene Dogma von der durch Adams Fall entstandenen Erbsünde und deren Verdammlichkeit, welches jedoch die katholische Kirche nie in der Strenge angenommen hat, in welcher es Augustinus, der Urheber desselben, hinstellte.

Luther und Calvin aber folgten der Strenge des Augustinischen Dogma's, nach welchem alle Menschen seit Adams Fall und durch denselben mit gänzlich verderbter, nur zum Bösen geneigter Natur geboren werden, schon bei der Geburt Kinder der Hölle und der Verdammniß sind, und von Natur nichts Gutes, sondern nur Böses thun können. Während die alte Kirche das Sündige in der Materie und in der Verbindung der Seele mit derselben suchte, und daher natürlich in der freiwilligen Entsagung der Gemeinschaft mit der materiellen Welt das Mittel zur Heiligung und Seligkeit erblickte, so mußte dagegen bei Luther und Calvin, weil das Verderben von außen

herein durch ein einzelnes Factum an Alle gekommen war, auch die Versöhnung und Entsündigung von außen und durch eine besondere Thatsache an die Verdorbenen kommen. Und diese Thatsache war ihnen die stellvertretende Genugthuung Christi, indem sie von dem Dogma ausgingen, daß Christi Opfertod eine Sühne für die Erb- und wirkliche Sünde geworden sey. Die freiwillige Buße der katholischen Kirche mußte daher ihnen theils vor der Rechtfertigung unmöglich, theils überhaupt aber nutzlos erscheinen. Nur der Glaube an die Kraft des Opfers Christi, oder die gläubige Aneignung dieses Opfers war bei ihnen das Mittel sowohl der Heiligung als der Versöhnung und der Abwendung der Verdammniß. So wurde in der evangelischen Kirche das Gefühl sittlicher Verdorbenheit und der Verdammlichkeit des menschlichen Lebens noch viel tiefer begründet, besonders da man dem Menschen auch alles Vermögen, sich selbst zu bessern (das die katholische Kirche nicht ganz läugnete), gänzlich absprach. Während also das starke Gefühl der menschlichen Sündigkeit in der katholischen Kirche hinzog zu freiwilliger Weltentsagung und freiwilliger Buße, so zog dasselbe Gefühl in der evangelischen Kirche hin zu Erweckung des innigen Vertrauens auf das Opferblut des unbefleckten Lammes, das alle Sündenschuld tilge, und zum gläubigen Anschließen an den Heiland, der alle sittliche Unwürdigkeit sühne, und alle mangelnde Gerechtigkeit des Lebens ergänze. Dieses ist der Pietismus des Glaubens; daher auf dem Titel die Bezeichnung „evangelischer" Pietismus, und daher die Nothwendigkeit, die Untersuchung in dieser Schrift auch mit

auf das Dogma vom Opfer Christi und auf die Rechtfertigung allein durch den Glauben zu erstrecken.

Die pietistische Ansicht vom Leben ist düster, traurig, niederschlagend, alle Kräfte lähmend. Bei ihr erscheint die Zeugung eines Menschen und seine Geburt als ein Unglück, das Leben selbst als eine Sünde; denn Alle werden von Natur zur Sünde und zur Verdammniß geboren. Die ganze Menschheit wird erblickt als eine Schaar bis auf den Grund verdorbener, allem Guten ganz abgestorbener, dem Zorne des Schöpfers und der ewigen Verdammniß verfallener, keiner Lebensfreude würdiger Geschöpfe, die nie rein werden, nie zu sündigen aufhören, nie durch sich selbst, sondern nur durch fremdes, ihnen aus Gnade zugerechnetes, Verdienst Gotte gefallen können. Aus eigener Kraft vermögen sie nur Böses, aber nicht das geringste Gute. Sie können Gott und sein Gesetz nicht erkennen, ihr Sündenelend weder begreifen noch bereuen, noch sich bessern, noch an Christum glauben. Alles muß die Gnade Gottes in ihnen wirken, und auch, wenn sie wiedergeboren sind, können sie nicht aus eigener Kraft sich erhalten, sondern nur durch göttlich geschenkte Kräfte. Sie haben daher immer zu beten und zu flehen um Stärke und Kraft, um so mehr, da die ihnen stets bleibende Erbsünde sie immerfort und täglich zum Bösen reizet und lockt. Da nur der Glaube an das Sühnblut sie rettet, so haben sie unverwandt ihre Augen auf das Opfer Christi zu richten, und jedes Wanken in diesem Glauben an das Sühnblut setzt sie der Gefahr aus, in den Abgrund der Verdammniß, über dem sie der Glaube hält, zurückzusinken. Sie müssen daher die Welt mit

ihren lockenden Freuden fliehen, durch stete Traurigkeit ihr Sündenelend beklagen und bis an das Ende des Lebens in Buße und Reue verharren.

Sollte nun diese pietistische Ansicht vom Menschen und vom Leben nicht in der Schrift gegründet seyn, so wäre sie doch in Wahrheit der traurigste Wahn, den der Mensch auffassen könnte; ein Wahn, der des Lebens Freuden, die Gott uns bereitet hat, verbittert, den Muth und die Kraft des eigenen Gemüths, die sittliche Selbstständigkeit vernichtet, und den Menschen und das ganze irdische Leben in ein durchaus trauriges und widernatürliches Licht stellt. Die Menschen von diesem Wahne, dieser Angst, dieser niederbeugenden Selbstverachtung zu befreien, und sie zu einem freudigen Gefühl des Lebens und zum sittlichen Muthe zu erwecken, müßte dann kein geringes Verdienst seyn.

Jene, dem Pietismus zu Grunde liegende, Vorstellung ist nun aber in Wahrheit in der heiligen Schrift nicht gegründet; sie war auch in den ersten drei Jahrhunderten der christlichen Kirche nicht vorhanden. Diesen Beweis zu geben, ist der Zweck dieser Arbeit.

Die Veranlassung aber, jetzt diese Untersuchung vorzunehmen, liegt in dem bedeutenden Hervortreten des Pietismus in unsern Tagen. Er wird von vielen Seiten gehegt und gepflegt; seine Verbreitung unter dem Volke wird betrieben und begünstigt; er hat seine Länder und Provinzen, seine Schulen und Seminarien, wo er sich einheimisch zu machen strebt; manche der neuesten philosophischen Speculationen leisten ihm mächtigen Vorschub; unter den jüngern Theologen greift er um sich; Manche sind selbst durch ihn fanatisirt; nicht

wenige Stimmen suchen ihn als das Hauptverwahrungsmittel gegen Revolutionen auszubringen, und weisen darauf hin, daß solche Denkart allein den Schutz der Regierungen verdiene, daß sie allein die wahrhaft evangelische, und der Schrift gemäße sey. Eine unpartheiische und ruhige Untersuchung der Grundansichten, auf denen der Pietismus ruht, ist daher gewiß an der Zeit. Da jedoch die Freunde des Pietismus hierbei von einem Urtheil der Vernunft nichts wissen wollen, sondern sich lediglich auf die heilige Schrift und die Kirche beziehen, indem sie grade die Dogmen von der Erbsünde und dem dafür dargebrachten Opfer Christi für ganz biblisch, ja für das ächte Evangelium und für die wesentlichen Dogmen der evangelischen Kirche halten; so ist die exegetische und historische Prüfung jener Dogmen das Wichtigste und Nothwendigste. Was aus Vernunftgründen über und gegen jene Dogmen gesagt oder zu ihrer Vertheidigung vorgebracht werden kann, das ist bereits so vielfach verhandelt, daß man es als erschöpft anzusehen hat. Die Wiederholung desselben würde die Freunde und Gönner des Pietismus auch gleichgültig lassen, so lange sie der Ueberzeugung wären, daß ihre Denkart doch die schriftgemäße sey, über welche der Vernunft kein Urtheil gebühre. Aber eben der exegetische Grund jener Denkart und die Vorstellungen der ersten Kirche sind es, welche bis jetzt noch nicht gründlich und ausführlich genug erörtert worden sind. Weder Wegscheiders institutio theol. christ. §. 115. noch die gehaltreiche Schrift von Schulz: „Was heißt glauben ꝛc. mit einer Beilage über die Erbsünde" (Leipz. 1830. 8.)

S. 229 ff., noch Schultheß in seiner „Revision des kirchlichen Lehrbegriffs" 1 St. (Zürich 1823. 8.), noch Baumgarten-Crusius in seiner verdienstlichen biblischen Theologie S. 359 f., noch mein Handbuch der Dogmatik leisten in der Erörterung der biblischen Vorstellungen das Erforderliche. Es schien mir daher nothwendig und nützlich zu seyn, ein neues sorgfältiges und unpartheiisches Verhör aller biblischen, hieher gehörigen, Stellen vorzunehmen, und besonders den Zusammenhang der biblischen Vorstellungen und ihre Entwickelung im Laufe der Zeit zu ermitteln und darzustellen, zugleich aber auch die Kirche der ersten drei Jahrhunderte, der man doch gewiß evangelischen Geist und christliche Rechtgläubigkeit nicht absprechen wird, darüber zu hören, und am Ende einen Versuch beizufügen, um das Verhältniß zu bestimmen, das dem exegetischen Befund zur christlichen Religionswissenschaft anzuweisen sey. So bekam diese Schrift von selbst drei Theile; einen exegetischen, der nach der Natur der Sache und nach meinem Zwecke der wichtigste und ausführlichste seyn mußte, einen historischen und einen kritischen.

Ob mir mein Streben gelungen sey, darüber steht mir kein Urtheil zu. Mir genügt es, daß mir mein Gewissen das Zeugniß gibt, sorgfältig und unpartheiisch nach Wahrheit geforscht zu haben.

Zunächst ist diese Schrift freilich für Theologen geschrieben, oder wenigstens für solche, welche Kenntniß der alten Sprachen haben. Ich habe aber die Darstellung so zu halten gesucht, daß auch dem gebildeten Laien die Hauptsache verständlich würde, indem

ich wünschte, daß auch diese dieser Schrift Aufmerksamkeit schenken möchten.

Leicht wäre es mir möglich gewesen, einen gelehrten Apparat von Literatur und verschiedenen Ansichten Anderer beizufügen. Ich habe es absichtlich nicht gethan, theils, weil ich diese Schrift nicht ohne Noth vergrößern, theils, weil ich überhaupt nicht polemisiren, sondern ruhig untersuchen wollte. Die einleuchtende und begründete Darstellung der Wahrheit enthält die Widerlegung des Gegentheils stillschweigend in sich.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung. Das kirchliche Dogma. . . . . S. 1

Erster, exegetischer Theil.

Kap. 1.

Von dem Ebenbilde Gottes, dessen Verlust durch den Sündenfall, und von der Erbsünde.

§. 1. Lehre des ersten Buchs Mosis . . . . Seite 6
§. 2. Lehre der übrigen Schriften des A. Test. . . — 31
§. 3. Fortsetzung. Erörterung der für die Erbsünde angeführten Stellen . . . . . — 51
§. 4. Die Lehre der apokryphischen Bücher des A. Test. — 76
§. 5. Fortsetzung. Das Buch der Weisheit und Philo — 85
§. 6. Josephus und das 4te Buch der Makkabäer . . — 99
§. 7. Die Lehre des N. Test. vom Bilde Gottes . . — 105
§. 8. Gebrauch, den das N. T. von der Erzählung vom Sündenfalle macht . . . . . — 113
§. 9. Von der Erbsünde
1) nach den drei ersten Evangg., der Apostelgesch., den Briefen Jakobi, Petri, Judä und der Apokalypse . . . . . — 118
§. 10. 2) nach dem Briefe an die Hebräer . . . — 131
§. 11. 3) nach dem Evangelio u. den Briefen Johannis — 140
§. 12. 4) nach den Briefen Pauli . . . . — 152
§. 13. Fortsetzung. . . . . — 162
§. 14. 5) Die Stelle Röm. 5, 12—21 zugleich mit 1 Kor. 15, 21. 22. . . . . — 170

Kap. 2.

Von dem Tode, als Strafe der Sünde, von welcher Christus die Menschen erlöset.

§. 15. Vorerinnerung. — 188
§. 16. Lehre des A. T. und der Juden vor Christo vom Zustande der Verstorbenen . . . . . — 188
§. 17. Fortsetzung: Josephus. . . . . — 210
§. 18. Resultat. . . . . — 219
§. 19. Der Volksglaube der Juden über den Zustand nach dem Tode, nach dem N. Test. . . — 222
§. 20. Vorstellung des N. Test. selbst über den Zustand und die Schicksale der Seelen nach dem Tode . — 228
§. 21. Fortsetzung . . . . . — 250
§. 22. Erörterung des besondern neutestamentl. Sprachgebrauchs über den künftigen Zustand der Seelen nach dem Tode . . . . . — 256
§. 23. Christus als Erlöser vom Tode durch seinen Tod und seine Auferstehung . . . . . — 264
§. 24. Fortsetzung. . . . . — 274

Zweiter, historischer Theil.

Erörterung der Vorstellungen der ältesten Kirchenväter bis gegen das vierte Jahrhundert über diese Gegenstände.

§. 25. Einleitung. . . . . Seite 288
§. 26. Barnabas. . . . . — 288
§. 27. Hermas. . . . . — 291
§. 28. Clemens von Rom. . . . . — 295
§. 29. Ignatius. . . . . — 297
§. 30. Justin der Martyrer. . . . . — 298
§. 31. Theophilus. . . . . — 305
§. 32. Irenäus. . . . . — 307
§. 33. Clemens von Alexandrien . . . . . — 315
§. 34. Origenes. . . . . — 323
§. 35. Tertullian und Novatian. . . . . — 342
§. 36. Cyprian. . . . . — 350
§. 37. Lactantius. . . . . — 351
§. 38. Das vierte Buch Esra. . . . . — 356
§. 39. Die Testamente der zwölf Patriarchen. . . — 360
§. 40. Die Clementinen . . . . . — 362
§. 41. Das Evangelium Nicodemi. . . . . — 371
§. 42. Die sibyllinischen Orakel und die apostolischen Constitutionen. . . . . — 373

Dritter, kritischer Theil.

§. 43. Vorerinnerung. . . . . — 377
§. 44. Vergleichung des kirchlichen Dogma's mit der Lehre der Schrift und der ersten Kirche. . — 378
§. 45. Der Sündenfall als Factum und als religiöse Idee. — 384
§. 46. Doppelter Kanon des dogmatischen Gebrauchs . — 387
§. 47. Die göttliche Offenbarung als eine allmählige Entwickelung der religiösen Ideen. . . . — 394
§. 48. Diese Entwickelung als bedingt durch die wachsende Weltanschauung. . . . . — 397
§. 49. Gebrauch dieser Ansicht in der christl. Theologie. — 404
§. 50. Endurtheil über die hier behandelten biblischen Vorstellungen. . . . . — 410

Einleitung.

Da das Object, von dem wir hier handeln, das Dogma von dem durch Adams Fall entstandenen Verderben und dessen Aufhebung durch das genugthuende Opfer Christi ist, so soll zu besserm Verständnisse des Ganzen das Dogma, so wie es in den symbolischen Büchern enthalten ist, vorausgeschickt werden.

Das kirchliche Dogma.

„Die Menschen waren ursprünglich erschaffen mit „dem Ebenbilde Gottes. Sie hatten nämlich 1) rectam „rationem, d. h. sie konnten Gott und göttliche Dinge aus „eigener Kraft richtig erkennen; 2) liberum arbitrium, „d. h. sie konnten Gott aus eigenem Vermögen über alles „lieben und seine Gebote ganz erfüllen, und 3) aequale „temperamentum qualitatum corporis, d. i. eine voll„kommene Gesundheit und ein völliges Gleichgewicht aller „Triebe. Auch sollten sie 4) frei bleiben vom Körpertode, „wenn sie Gotte immer gehorchen würden. Wegen des

„Essens vom verbotenen Baume wurde aber diese Voll-
„kommenheit den ersten Menschen zur Strafe entzogen.
„Ihre ganze Natur wurde nun verderbt, die Vernunft un-
„fähig, Gott und göttliche Dinge recht zu erkennen, der
„Wille unfrei, unfähig, Gott zu lieben und seine Gebote
„zu halten, dagegen zu allem Bösen geneigt und fertig,
„der Leib aber schwach und sterblich. Dieses Verderben
„und diese Schuld wurde durch die Zeugung auf Adam's
„Nachkommen fortgepflanzt, und wird auf stets gleichför-
„mige Weise auf alle Gezeugte übergetragen; es klebt der
„menschlichen Natur unauflöslich an, kann auch aus der
„Seele des Wiedergebornen nicht ganz entfernt werden,
„sondern wird nur erst bei der Auferstehung ganz ver-
„schwinden. Dadurch sind alle Menschen von Natur unter
„dem Zorne Gottes, der ewigen Verdammniß geweiht und
„der Gewalt Satans, der auch in Gestalt der Schlange
„Adam verführte, dahin gegeben; so wie sie auch alle von
„Natur ungeschickt sind, Gott und seine Gebote zu erken-
„nen, zu lieben und ihnen zu gehorchen, dagegen voll böser
„Lust und Neigung zur Sünde. Die Menschen sind da-
„her auch ganz unfähig, sich selbst zu bessern, oder dabei
„nur einzuwirken, sondern müssen durch Gottes Wirken
„gebessert werden. Aber auch die Wiedergebornen können
„wegen der Erbsünde nicht gerecht vor Gott leben, sondern
„sündigen, und hören nicht auf sich vor Gott strafbar zu
„machen. Das ganze Leben des Menschen muß daher
„Trauer über seine Verdorbenheit und tägliche Reue und
„Buße seyn, weil wir täglich viel sündigen, und nichts
„als Strafe verdienen."

„Dieses durch Adam entstandene Unglück wieder gut
„zu machen, die Schuld der Menschen zu tilgen und sie

„dem Reiche des Teufels und der Hölle zu entreißen,
„wurde die zweite Person der göttlichen Dreieinigkeit als
„Mensch geboren, und litt und starb am Kreuze, um durch
„das Opfer seines Lebens den Zorn Gottes zu versöhnen,
„und stellvertretend alle Höllenstrafen zu erdulden, welche
„alle Menschen für die Erbsünde und ihre wirklichen Sün-
„den hätten erdulden sollen. Die von Christo dem durch
„die Sünde unendlich beleidigten Gotte geleistete Genug-
„thuung hatte einen unendlichen Werth dadurch, daß Chri-
„stus Gottmensch war."

(Unsre spätere Concordienformel setzte auch noch hinzu, und unsre neuen Orthodoxen sprechen es noch jetzt nach, Christus habe auch an unsrer Statt das göttliche Gesetz erfüllt, und dieser thuende Gehorsam werde dem Menschen um des Glaubens willen so von Gott zugerechnet, als ob er selbst das Gesetz vollkommen erfüllt hätte. Beides, den leidenden und thuenden Gehorsam, nannte man das Verdienst Christi. Von dieser Zurechnung der Tugend Christi, durch welche das Opfer des Todes Christi als ganz überflüssig erscheint, weiß aber weder die Schrift, noch die ältere Kirche etwas, und eben so wenig gedenken ihrer unsre früheren symbolischen Bücher.)

„Durch die Kraft des stellvertretenden Opfers Christi
„wird alle Schuld der Erbsünde und aller wirklichen Sün-
„den, die der Christ bis an sein Ende begeht, völlig ge-
„tilgt; die der Erbsünde wird ein Mal getilgt in der Taufe;
„daher alle ungetaufte um der adamitischen Schuld willen
„verdammt werden; die der wirklichen Sünden aber kann
„oft und wiederholt getilgt werden, so oft nämlich der
„Sünder das Verdienst Christi im Glauben ergreift,

„d. h. das Verdienst Christi sich mit festem Vertrauen an-
„eignet. Dann rechnet Gott dem Menschen das Verdienst
„Christi zu, erläßt ihm alle Schuld, und behandelt und
„betrachtet ihn als einen Gerechten (Rechtfertigung)
„und gibt ihm das ewige Leben. Die Bedingung der
„Zurechnung des Verdienstes Christi auf Seiten des Men-
„schen ist nicht etwa Besserung und Tugend, sondern allein
„der Glaube an Christum, d. i. nicht an Christum über-
„haupt, sondern an die Kraft seines Verdienstes und sei-
„nes dargebrachten Opfers. Erst durch diesen Glauben
„lernt der Mensch Gott, den er vorher bloß fürchtete, lie-
„ben, und aus Liebe Gott gehorchen; daher die christliche
„Tugend erst hervorgeht aus dem Glauben an das Ver-
„dienst Christi. Die Rechtfertigung des Menschen geschieht
„also durch den Glauben allein, und so oft als der Mensch
„das Verdienst Christi sich im Glauben aneignet. Auch
„die guten Werke der Wiedergebornen tragen zur Recht-
„fertigung nichts bei, und der Mensch wird durch sie nicht
„selig, weil wegen der unablegbaren Erbsünde auch der
„Wiedergeborene noch mit bösen Lüsten zu kämpfen hat
„und täglich aus Schwachheit und Uebereilung sündiget."

„Der Gerechtfertigte wird frei von der Gewalt des
„Teufels und von der ewigen Verdammniß, und wird ein
„Erbe des ewigen Lebens. Der leibliche Tod bleibt darum,
„weil Christus nicht die Erbsünde selbst, die immer bleibt,
„sondern nur die Schuld und Strafe derselben aufgehoben
„hat. Der Tod ist aber für den Gerechtfertigten keine
„Strafe mehr, weil er ihn nicht zur Hölle, sondern zum
„ewigen Leben führt. Denn die Seele des Menschen
„kommt unmittelbar nach dem Tode entweder in den Him-
„mel zu Gott, oder in die Hölle zu Satan, und es gibt

„keinen Mittelzustand der Seelen zwischen dem Tode und „der Auferstehung."

Dieses ist das kirchliche Dogma, das wir nun nach der heil. Schrift prüfen wollen. Es zerfällt, wie man sieht, in zwei Haupttheile: 1) in die Lehre von dem, was das menschliche Geschlecht in Adam verloren hat, und 2) in die Lehre von dem, was Christus gethan hat und was der Mensch thun muß, um diesen Verlust wieder gut zu machen.

Erster, exegetischer Theil.

Kap. 1.

Von dem Ebenbilde Gottes, dessen Verlust durch den Sündenfall, und von der Erbsünde.

§. 1.

Lehre des ersten Buchs Mosis.

Nach dem Kirchendogma bestand das Ebenbild Gottes in anerschaffener Weisheit des Verstandes, Heiligkeit des Willens und Unsterblichkeit des Leibes.

Hiervon wissen aber die mosaischen Schriften nichts. Es kommen bei der Erzählung von der Schöpfung des Menschen 1 Mos. 1, 26 zwei Wörter im hebräischen Texte vor, die verwandter, aber nicht gleicher Bedeutung sind, nämlich צֶלֶם und דְּמוּת. Das erstere, צֶלֶם, das Griechische εἰκών, wird in dem A. Test. nur gesagt von der sinnlichen, sichtbaren Gestalt; es heißt das sinnliche Gleichbild eines Dinges von fester, bestimmter Gestalt, daher es häufig von Götzenbildern steht, wie 1 Sam. 6, 5. 2 Kön. 11, 18. 2 Chron. 23, 17. Ezech. 7, 20. Amos 6, 26 und öfters im Daniel. Von der Aehnlichkeit aber kommt es nirgends vor, geschweige denn von innern ähnlichen Beschaffenheiten. Wenn daher der Mensch ein צֶלֶם Gottes heißt, so kann sich dieses nicht auf die Aehnlichkeit des menschlichen Geistes mit Gott beziehen.

Das zweite Wort דְּמוּת, das griechische ὁμοίωσις oder ὁμοίωμα, bezeichnet das Aehnliche, eine durch

Vergleichung zweier Dinge nach ihrer äußerlichen Gestalt, ihren Schicksalen oder äußerlichen Verhältnissen gefundene Aehnlichkeit, aber keine Gleichheit, und es wird auch nirgends von innern bleibenden Beschaffenheiten gesagt. Man sehe Jes. 13, 4 und besonders viele Stellen im Ezechiel (z. B. Kap. 1, 5. 10. 13. 16. 22. Kap. 10, 1. 10. 23, 15. 26, 28), wo es überall nicht eine vollkommene Gleichheit der Gestalten, sondern nur eine ohngefähre Aehnlichkeit, welche eine Vergleichung zuläßet, anzeigt*). Auch das Zeitwort דָּמָה wird von der Aehnlichkeit gesagt, die man durch Vergleichung zweier Dinge findet, entweder in Betracht ihrer Schicksale (wie Ps. 144, 4. 102, 7. Jes. 1, 9) oder in Hinsicht anderer äußerlicher Zustände und Beschaffenheiten (wie Ezech. 31, 28. Hohel. 7, 8. 2, 9. Jer. 6, 2. Ps. 89, 7).

Bei der Erzählung von der Schöpfung des Menschen 1 Mos. 1, 26 kommen nun beide Ausdrücke vor, wenn es

*) Eben so sind 2 Chron. 4, 3 דְּתוּת בְּקָרִים nicht „Ochsenbilder," d. h. Bildnisse, welche einen Ochsen dargestellt hätten, sondern Figuren, ähnlich der Gestalt eines Stiers, mit einem Stiere zu vergleichen. Auch 2 Kön. 16, 10 steht es nicht anders. Es heißt daselbst: Ahas habe dem Könige von Assyrien geschickt אֶת־דְּמוּת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־תַּבְנִיתוֹ. Hier übersetzt man דְּמוּת, Modell, Abbild. Aber dieses ist nicht die Bedeutung von דְּמוּת, sondern von תַּבְנִית. Es würde daher eine nutzlose Tautologie herauskommen, wenn man übersetzen wollte: „ein Abbild des Altars und ein Modell desselben." Vielmehr ist דְּמוּת auch hier das Aehnliche, und תַּבְנִית steht bloß dabei, um anzugeben, wie die Aehnlichkeit beschaffen gewesen sey. Es ist daher zu übersetzen: „etwas dem Altar ähnliches, nämlich ein Modell. Auch diese Stelle beweiset also, daß דְּמוּת nicht von innerer Aehnlichkeit, und auch nicht von der Gleichheit gesagt wird; denn das Modell des Altars war weder von demselben Stoffe noch von derselben Größe wie der Altar, also nur ein Aehnliches.

heißt: „lasset uns Menschen machen" בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ. Nach dem so eben erörterten Gebrauche beider Wörter können sie weder dasselbe bedeuten, noch von der innern geistigen Aehnlichkeit gesagt seyn, sondern müssen sich auf Aeußeres beziehen. Auch ist es wohl klar, daß sie so aufgelöset werden müssen בְּצַלְמֵנוּ אֲשֶׁר כִּדְמוּתֵנוּ, d. i. mit unsrer Gestalt, gebildet nach der Aehnlichkeit mit uns, was denn wieder nach einem bekannten Hebraismus, wo das näher bestimmende Adjectiv durch ein Substantiv ausgedrückt wird, nichts anders heißt als: in einer uns ähnlichen Gestalt. So heißt es von Adam 1 Mos. 5, 3, er habe Kinder gezeugt בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ „in seiner Aehnlichkeit nach seiner Gestalt," d. i. die ihm an menschlicher Gestaltung ähnlich waren. So steht Röm. 1, 23 ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος für ἐν εἰκόνι ὁμοίᾳ. Daraus erklärt sich denn auch, wie in der Schöpfungserzählung auch eines dieser Wörter allein vorkommen kann. Denn nachdem 1 Mos. 1, 26 beide Wörter, um den Begriff ganz zu bestimmen, gebraucht worden waren, heißt es nun V. 27 einfach: und Gott schuf den Menschen בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים. Eben so heißt es Kap. 5, 1 wieder einfach, Gott habe den Menschen geschaffen בִּדְמוּת אֱלֹהִים, in der Aehnlichkeit der Elohim. —

Es erhellt hieraus klar, daß beide Wörter nicht eine besondere und verschiedene Aehnlichkeit anzeigen, wie so viele Kirchenväter wollten, welche צֶלֶם, εἰκών von der Gestalt des menschlichen Leibes, die Gotte ähnlich sey, דְּמוּת, ὁμοίωμα oder ὁμοίωσις aber von der vernünftigen Seele und der geistigen Aehnlichkeit mit Gott erklärten, sondern daß beide den einen Begriff: ähnliche Gestaltung ausdrücken, und auf die innere geistige Beschaffenheit nicht zu beziehen sind.

Ist aber dabei daran zu denken, daß Gott eine Gestalt beigelegt werde, der menschlichen analog? Dieses ist freilich der Sinn, den die Worte philologisch betrachtet allein an die Hand geben. Es darf uns auch nicht befremden, daß sich daraus ergeben würde, der Verfasser dieser Erzählung habe sich Gott in einer Gestalt, und zwar in menschlicher Gestalt, gedacht. Denn es ist, wie die eigene Erfahrung eines Jeden lehrt, unmöglich, uns eine Substanz vorzustellen ohne räumliche Form, und auch die, welche wohl wissen, daß menschliche Gestalt auf Gott nicht überzutragen ist, werden doch finden, daß sie in der Wirklichkeit der formlosen Idee ein menschliches Antlitz unterschieben. Die ganze alte Welt dachte sich daher auch die Götter in menschenähnlicher Gestalt, und daß auch die Juden Jehovah sich so vorstellten, ist bekannt. Auch die Boten Gottes, die seinen Thron umgeben, die Engel, dachte man sich in menschenähnlicher Gestalt. Ueberhaupt aber, wie auch Reinhard in s. Dogmat. bemerkt, hatte das Alterthum die unsrer Philosophie eigenthümliche Vorstellung von dem Einfachen, d. i. gänzlich Formlosen, noch nicht, und dachte sich auch das, was es Geister nannte, als gestaltete Wesen. Nimmt man nun hinzu, daß das ganze alte Testament in unzähligen Stellen von der Gestalt Gottes spricht, als von einer menschenähnlichen, so wird es noch wahrscheinlicher, daß auch hier 1 Mos. 1, 26 die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott in die Gestalt gesetzt werde. Auch kann man dieses zugestehen, ohne daß man dadurch der Würde der Offenbarung zu nahe tritt. Denn die Offenbarung ist eine stufenweise, allmählige Entwickelung der religiösen Ideen, durch welche auch die Idee Gottes nur allmählig und gleichsam stufenweise in dem menschlichen Be-

wußtseyn geweckt und mehr und mehr geläutert wurde. Denn es ist ja außer Streit, daß die reine und vollkommene Idee von Gott, als dem vollkommensten Geiste, erst durch die vollendete Offenbarung des Christenthums erkannt worden ist. So wenig es uns also befremdet, daß Gott noch im alten Testamente nur als der Gott Israels erkannt, und erst durch Christum als Vater aller Menschen, auch der Heiden dargestellt wurde, so wenig können wir daran Anstoß nehmen, daß die älteste Welt Gott noch in menschlicher Gestalt sich dachte. Sie würde eine andere Vorstellung gar nicht haben auffassen können. Es ist hier aber noch zu bemerken, daß das neue Testament oder die christliche Offenbarung auch die Vorstellung vom göttlichen Ebenbilde, wie die andern religiösen Vorstellungen des alten Test., zu ihrer Vollendung gebracht, und so auf das Geistige besonders das Sittliche bezogen hat, wie wir hernach sehen werden.

Viele behaupteten, die mosaische Stelle setze das göttliche Ebenbild in die Herrschaft des Menschen über die Thiere und die Erde überhaupt. Mit Unrecht hat man dieses als eine unwürdige Vorstellung ansehen wollen. Man darf freilich dabei nicht bloß an das Schlachten der Thiere und das Fällen der Bäume denken, sondern daran, daß der Mensch die Natur und ihre Kräfte erforscht, den Acker baut, den Baum veredelt, Moräste und Seen ableitet, Wälder pflanzt, Städte bauet u. s. w., kurz, daß er ein Schöpfer im Kleinen ist. Auch ist nicht zu läugnen, daß diese Erklärung dadurch gestützt wird, daß 1 Mos. 1, 26 unmittelbar an die Worte: „Menschen schaffen in der Aehnlichkeit unsers Bildes" angeschlossen ist: „und er herrsche über die Fische im Meere ꝛc.," und daß die Herr-

schaft des Menschen über die Thiere auch anderwärts als ein Geschenk Gottes besonders erwähnt wird, wie 1 Mos. 9, 1 ff. Ps. 8, 7 ff. Indessen steht dieser Erklärung doch entgegen, daß 1) nicht nothwendig die folgenden Worte „und er herrsche ꝛc." als eine Erklärung des vorher erwähnten Bildes Gottes angesehen werden müssen, indem sie auch ein zweites, was den Menschen auszeichne, angeben können; 2) wird צֶלֶם zu entschieden nur von der Gestalt gesagt, und nicht von einer bloß gedachten Aehnlichkeit, wie die der Herrschaft, wofür nur etwa דְּמוּת stehen könnte; 3) wird dieselbe Formel, da sie Kap. 5, 3 zurückkehrt, offenbar von der äußern Aehnlichkeit der Gestaltung gesagt, und endlich 4) wird die Herrschaft über die Thiere und die Erde 1 Mos. 1, 28 als die Folge eines Segens Gottes dargestellt. Bei dem Segen dachte aber die alte Welt, wie alle Beispiele zeigen, nicht an dasjenige, was einer bereits durch seine Natur war, sondern an das, was ihm durch das Geschick, durch die Kraft des Segens erst noch zuwachsen sollte. Es ist mir daher nicht zweifelhaft, daß die mosaische Stelle das Bild Gottes nicht in die Herrschaft über die Thiere gesetzt hat.

Der Beweis also, daß das erste Menschenpaar von Gott so geschaffen worden sey, daß es Gott und göttliche Dinge vollkommen erkannt, Gott vollkommen geliebt und ihm gehorcht habe, läßt sich aus dem Ausdruck, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe, nicht führen. Das zwar findet die Vernunft der Weisheit Gottes gemäß, daß das erste Menschenpaar vollkommen in seiner Art gewesen sey, also auch vollkommene Geistesfähigkeiten gehabt habe, nämlich relativ vollkommen, wie Menschen sie als eingeschränkte Wesen haben können,

aber diese Fähigkeit konnte nicht schon Fertigkeit, das Bildsame noch nicht das Ausgebildete, die Kraft noch nicht die durch Uebung entwickelte und gestärkte Vollkommenheit seyn. Auch findet sich nichts in der mosaischen Stelle, was andeutete, der Mensch habe eine besondere anerschaffene Weisheit oder Tugend gehabt. Denn daß er nach 1 Mos. 2, 19 ff. die Thiere gemustert und ihnen Namen beigelegt habe, kann doch wahrhaftig nicht als ein Beweis der Weisheit gelten, welche Gott und göttliche Dinge erkennt. Die große Kunst, den Thieren Namen zu geben, üben ja alle wilde Völker, selbst die rohesten. Wer legt ihnen darum Weisheit bei?

Eben so wenig liegt aber in der mosaischen Urkunde ein Beweis, daß die ersten Menschen vor dem Falle Gott über Alles geliebt, und seinen Geboten einen vollkommenen Gehorsam bewiesen, oder daß sie auch nur das Vermögen dazu gehabt hätten. Es wird vor dem Essen von dem verbotenen Baume durchaus nichts angeführt, was dieses andeutete, und die Leichtigkeit, mit welcher sie das Verbot, vom Baume des Erkenntnisses nicht zu essen, übertraten, spricht aufs Bestimmteste für ihre sittliche Schwäche und Ungeübtheit. Auch enthält die mosaische Erzählung kein Wort, daß die ersten Menschen, wie man doch dabei voraussetzen müßte, eine Kenntniß des ganzen Sittengesetzes, und also aller Pflichten gehabt hätten, die auch in ihren einfachen Verhältnissen nicht einmal eine Anwendung finden konnten. Wunderlich genug hat man den Umstand, daß es 1 Mos. 2, 26 heißt: „und sie waren nacket, der Mensch und sein Weib, und schämeten sich nicht," als einen Beweis ihrer sittlichen Vollendung angeführt. Dieses zeige, meinte man, daß ihre Seelen so sittlich rein und ihre Triebe

so im Gleichgewicht gewesen seyen, daß nicht einmal ein unkeusches Verlangen, dessen sie sich zu schämen gehabt hätten, in ihnen rege geworden sey. Nachdem sie aber gesündigt hätten, so sey sogleich eine Veränderung in ihrer Natur eingetreten; „sie wurden (heißt es Kap. 3, 7) gewahr, daß sie nacket waren, und flochten sich Schurze. Das Gefühl der Nothwendigkeit eines Schurzes sey eben ein Zeichen der erwachten unkeuschen Begierden und des verlornen Gleichgewichts der Triebe.

Indem man dieses sagte, ist nur zu bewundern, wie man eine so einfache und klare Erzählung so wunderlich entstellen konnte. So würde also die sittliche Vollkommenheit der Menschen darin bestanden haben, daß sie nackend gehen konnten, ohne einen unkeuschen Reiz dadurch zu empfinden, daher die sogenannten Adamiten nicht unrecht gehabt hätten, es für ein Hauptstück der wieder gewonnenen Unschuld des Paradieses anzusehen, bei ihren Versammlungen alle Hüllen abzulegen. Wir haben aber noch jetzt in den heißen Ländern nicht wenige wilde Völker, die nicht den geringsten Schurz haben, und von denen man genau sagen kann: „sie gehen nacket und schämen sich nicht.“ Auch haben Reisende, die lange unter nackenden Wilden gelebt haben, erklärt, das Nackete der Frauen habe nach einiger Zeit nicht den geringsten Eindruck mehr auf sie gemacht, wohl aber hätten sie die lebhaftesten Eindrücke empfunden, als sie, zurückgekehrt zu civilisirten Menschen, die ersten bekleideten Frauen wieder gesehen hätten. Die Erfahrung lehrt also, daß hierbei alles auf Gewohnheit ankommt. Man legt aber auch hierbei der mosaischen Urkunde etwas unter, was sie gar nicht sagt. Wo sagt sie denn, daß Adam und Eva vor dem Falle darum nacket

gegangen wären, weil sie noch keine unkeusche Begierde empfunden hätten? Sie sagt nur: sie schämeten sich nicht. Das kann doch aber natürlich nichts anderes heißen als: sie hatten noch kein Gefühl davon, daß dieses unanständig sey. Was aber die Freiheit von unkeuschen Begierden betrifft, die man darin sucht, so muß man fragen, worin denn diese unkeuschen Begierden bestehen sollten? Unkeusch ist ja der Geschlechtstrieb nicht an sich, sondern nur seine Befriedigung auf ungesetzliche Weise. Die letztere war ja aber hier gar nicht einmal denkbar, da das erste Menschenpaar allein war, und bereits den Segen zur Ehe vom Schöpfer in dem: „Seyd fruchtbar und mehret euch" empfangen hatte. Wie sollten sie es denn aber anfangen, sein Gebot: „seyd fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde" zur Erfüllung zu bringen, ohne die Regungen des Geschlechtstriebes zu empfinden und ihnen zu folgen? Jener wunderliche Beweis der Unschuld setzt offenbar voraus, Adam und Eva würden im Stande der Unschuld wie Mönch und Nonne gelebt haben. Daß nun aber ein solcher Gedanke keinem Juden, geschweige denn gar einem Hebräer, die bekanntlich viele Kinder für den edelsten Segen Gottes hielten (was er auch ist), beifallen konnte, liegt auf der Hand. Nur eine viel spätere Zeit, welche in der Ehe einen sündlichen, wenigstens nicht eben seligen Stand finden wollte, konnte zu dieser Erklärung des Nacketgehen vor dem Falle sich verirren. Auch ist es eben so ungegründet, daß der Umstand, daß Adam und Eva sich hernach versteckten, weil sie nacket waren, eine Verderbniß der sittlichen Natur, ein böses Gewissen und unruhige Begierden angezeigt habe. Dem widerspricht die mosaische Erzählung geradezu. — Um dieses noch deutli-

cher einzusehen, müssen wir diese Erzählung selbst näher ins Auge fassen.

In einen schönen Garten voll fruchttragender Bäume hatte Gott das erste Menschenpaar gesetzt. Mitten im Garten standen zwei Wunderbäume; der eine der Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses, der andere der Baum des Lebens. Den rechten Sinn dieser Ausdrücke hat man zwar wegzudeuteln gesucht, aber er kann gar kein anderer seyn, als ein Baum, dessen Frucht Weisheit, dessen Frucht Leben oder Unvergänglichkeit des Lebens gebe. Dieß zeigt sonnenklar alles, was von diesen Bäumen gesagt wird. Denn der Ausdruck 1 Mos. 2, 16. 17. 3, 1. 5 „vom Baume essen" kann philologisch schlechterdings nichts anderes heißen als die Früchte des Baumes essen. Es ist daher gegen allen Sprachgebrauch, wenn man „Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses" so erklärt: Baum, der Gelegenheit geben sollte, eine Erfahrung vom Unterschiede des Guten und Bösen zu machen, nämlich in wie fern er ein verbotener, und die Uebertretung des Gebots die erste Erfahrung von dem Bösen, der Sünde, war. Vielmehr erklärt die mosaische Urkunde 1 Mos. 3, 22 den Sinn ganz deutlich, wenn sie Gott sagen läßt: „Nun aber, daß Adam nicht ausstrecke seine Hand und breche vom Baume des Lebens und esse, und lebe ewiglich ꝛc." Hier ist ja mit aller möglichen Umständlichkeit das Essen der Frucht beschrieben, und eben so wird mit der unmittelbarsten Verbindung die Wirkung, das Leben, angeschlossen, so, daß jeder sieht, die Meinung sey, die Früchte des Lebensbaums sollten die wundervolle Wirkung haben, den Tod abzuhalten. Der Baum des Erkenntnisses kann also auch nichts anders seyn, als ein Baum, dessen Früchte

Weisheit auf eine wundervolle Weise geben. Auch dieses lehrt der Text selbst. Sollte der Ausdruck: das Gute und Böse erkennen, nicht so viel heißen: einen erleuchteten Verstand bekommen, der Gutes vom Bösen unterscheide, sondern: eine sündliche Erfahrung vom Bösen machen, so könnte Gott V. 22 nicht sagen: „Adam ist worden als unser einer, und weiß, was gut und böse ist."

Die Sache ist vielmehr diese. Das erste Menschenpaar war, ehe es vom Baume aß, noch unwissend; daher bemerkt wird 1 Mos. 2, 25, sie seyen noch nacket gegangen und hätten noch keine Erkenntniß gehabt, daß dieses unanständig sey. Die Schlange (der alten Welt das Symbol der Klugheit) belehrte sie (1 Mos. 3, 5), daß der Baum der Erkenntniß „die Augen aufthue" und Gutes und Böses unterscheiden lehre. Eva (V. 6) glaubte dieses, und aß nebst ihrem Manne. Und welche Wirkung erfolgte? „Da wurden (heißt es V. 7) ihrer beiden Augen aufgethan, und wurden gewahr, daß sie nacket waren, und flochten Feigenblätter zusammen und machten ihnen Schürzen." Nach der gewöhnlichen Erklärung soll dieses heißen: da wurden sie sich der Sünde bewußt. Dieß ist aber gegen allen Sprachgebrauch. „Einem die Augen aufthun" wird überall in der Schrift im guten Sinne, von einer beglückenden Erkenntniß, die man erlangt, gesagt, nirgends in bösem Sinne oder von der Erkenntniß, daß man gesündigt habe. Außer 1 Mos. 3, 5. 7. sehe man 1 Mos. 21, 19. Jes. 35, 5. Matth. 20, 33. Joh. 9, 10. 17. 10, 21. 11, 37. Apost. 26, 18. Eben so der Ausdruck: einem die Augen öffnen 4 Mos. 22, 31. 24, 3. 2 Kön. 6, 17. 20. Ps. 119, 18. Luk. 24, 31. Worin aber die Erkenntniß bestand, die als erste Wirkung der Frucht der

Weisheit sich zeigte, sagt der Text ausdrücklich; sie wurden nämlich gewahr, daß sie nacket waren, d. i. daß es unschicklich sey, nacket zu gehen, und sie fanden in sich nun sogleich die Mittel, diesem abzuhelfen, nämlich die Kunst, Schurze zu flechten. Denn die alte Welt dachte bei Weisheit nicht allein an die Erkenntniß des moralisch Guten, sondern auch an Kunst und Wissenschaft überhaupt. Daß diese Erkenntniß des Wohlanständigen Folge der Frucht und ihres Genusses sey, sagt auch der 11te Vers, wo diese neue Kenntniß von Gott als Beweis angeführt wird, um Adam zu überweisen, daß er die Frucht der Weisheit gekostet habe. „Wer hat dirs gesagt, daß du nacket bist? Hast du nicht gegessen von dem Baum ꝛc." Dieser Vorhalt hat ja doch keinen andern Sinn als den: diese neue Kenntniß von dem Wohlanständigen, die du hast, kannst du auf keine andere Weise als von der Frucht des Baumes haben. Endlich liegt in dem, was Gott V. 20 sagt, ein unwidersprechlicher Beweis, daß die Folge der Frucht Weisheit gewesen sey; denn es heißt: „siehe, Adam ist worden als unser einer, und weiß, was gut und böse ist." Nach der gewöhnlichen Ansicht muß man diese Worte als Spott nehmen; denn da hätte ja Adam grade die anerschaffene Weisheit verloren gehabt. Aber mit welchem Rechte will man in diese Rede Spott legen? Der Text gibt auch nicht die geringste Veranlassung dazu. Vielmehr muß es ganz ernstlich verstanden werden, weil der Text sogleich fortfährt: nun aber damit er nicht auch esse vom Baum des Lebens und lebe ewiglich, da ließ ihn Gott aus dem Garten ꝛc. Adam sollte also nicht auch des zweiten Vorzugs der Elohim, der Unsterblichkeit, theilhaftig werden, weil er sich des erstern: der

Kenntniß des Guten und Bösen, bemächtigt habe. So ernstlich als der Nachsatz vom Lebensbaume gemeint ist, so ernstlich muß auch der vorhergehende Satz gemeint seyn, um so mehr, da er als der Grund angegeben wird, warum nun der Lebensbaum den Menschen entzogen werden müsse.

Die mosaische Erzählung weiß also gar nichts davon, daß der Mensch durch das Essen vom Baume der Erkenntniß das Ebenbild Gottes verloren habe; vielmehr wird dieses dem Menschen 1 Mos. 9, 6 auch nach dem Sündenfalle noch zugeschrieben, indem daselbst das Verbot des Todtschlags dadurch begründet wird, daß der Mensch das Bild Gottes sey. Es muß also das Bild Gottes etwas seyn, was allen Menschen immerfort zukommt. — Auch weiß die mosaische Erzählung nichts davon, daß der Mensch die anerschaffene Weisheit und Gerechtigkeit verloren habe, sondern sagt grade das Gegentheil, nämlich daß der Mensch vor dem Essen vom Weisheitsbaum es nicht einmal eingesehen habe, daß die Nacktheit unanständig sey, daß er aber durch den Genuß der Frucht des Weisheitbaumes die Weisheit erlangt, sogleich seine Nacktheit erkannt, ihr durch ein Kunstgebilde abgeholfen, aber nun auch, damit er nicht auch an Unsterblichkeit den Himmlischen gleich werde, den Genuß des Lebensbaums verloren habe, und der ursprünglichen Sterblichkeit seines Leibes überlassen worden sey. Denn was die körperlichen Vorzüge betrifft, die man in dem anerschaffenen Ebenbilde Gottes suchte, so setzte man sie in das vollkommene Gleichgewicht aller Eigenschaften und Triebe der sinnlichen Natur (aequale temperamentum qualitatum corporis) und in die Freiheit vom Leibestode oder in die Unsterblichkeit des sinnlichen Lebens. Hierzu glaubte man durch 1 Mos. 2 f. vollkommen berech-

tigt zu seyn, während doch die mosaische Stelle grade das Gegentheil sagt. Von dem angeblichen vollkommenen Gleichgewicht aller sinnlichen Triebe findet man auch kein Wort; im Gegentheile zeigt die Leichtigkeit, mit der die ersten Menschen dem Gelüste nach den Früchten des verbotenen Baumes unterlagen, daß sie ihre Triebe noch nicht gehörig beherrschen konnten. Jenes Gleichgewicht der sinnlichen Natur ist daher nichts als eine Voraussetzung, die man der angeblichen Unsterblichkeit und Unsündlichkeit zu Liebe machen zu müssen glaubte. Die mosaische Urkunde aber lehrt so deutlich, als man es nur lehren kann, daß Gott den Menschen gleich ursprünglich sterblich geschaffen habe. Denn 1) wäre er unsterblich geschaffen gewesen, so hätte es nicht des Lebensbaums bedurft, durch den er erst todtfrei werden sollte; daß er dieses erst durch einen Wunderbaum werden sollte, setzt ja unwidersprechlich voraus, daß er es von Natur nicht war. Man hilft sich damit, daß man sagt: die Früchte des Lebensbaumes hätten die Todfreiheit nicht erst geben, sondern sie nur unterhalten, das Leben gleichsam stets erfrischen sollen. Damit aber bekennt man ja, daß die Unvergänglichkeit des Leibes noch eines Wunders bedurfte, also nichts Anerschaffenes, den Menschen nichts Natürliches war, und gibt ja eben damit zu, was man läugnen will. Sodann aber 2) spricht die mosaische Urkunde gradezu dagegen. Denn Kap. 3, 22 wird die Todfreiheit allein vom Lebensbaume abgeleitet, und dagegen ausdrücklich gesagt, daß der Mensch als ein sterblicher geschaffen worden sey. Es heißt 1 Mos. 2, 7: Gott bildete den Menschen Staub aus Erde; Luther: aus einem Erdenkloße. Mag man nun עָפָר, wie Einige wollen, gleba argillacea oder besser pulvis übersetzen,

so ist doch der Mensch hiermit als ein irdisches und sterbliches Gebilde bezeichnet, und עָפָר ist ein sehr gewöhnliches Wort, um die Vergänglichkeit des Leibes zu bezeichnen. S. Hiob 20, 11. 21, 26. Ps. 22, 30. Ps. 104, 29 und besonders die entscheidende Stelle 1 Mos. 3, 19. — Eben so sagen die Stellen 1 Mos. 2, 17 und 3, 19 nicht, daß der Mensch ursprünglich todfrei, sondern daß er ursprünglich dem Tode unterworfen sey. Die Stelle 1 Mos. 2, 17 „welches Tages du davon essen wirst, wirst du des Todes sterben" erklärte man so: wirst du der Nothwendigkeit zu sterben unterworfen werden. Denn, sagte man, Adam starb ja nicht an dem Tage, da er das Gebot übertrat, daher nicht sein Tod in concreto, sondern die Nothwendigkeit zu sterben gemeint seyn muß. Giebt man dieses aber zu, so ist doch ganz willkührlich angenommen, daß diese Nothwendigkeit auf eine Veränderung in seiner Natur, auf ein Sterblichwerden hinweise, da Kap. 3, 19 ganz klar zeigt, was gemeint ist, nämlich dieses, daß Adam aus dem Paradiese vertrieben werden würde und daß er nun nicht vom Lebensbaum essen konnte, wodurch er todfrei geworden seyn würde. Er war es daher nicht schon an sich und von Natur, sondern sterblich; er sollte erst durch ein Wunder todfrei werden, das aber nun nicht zur Vollziehung kam. Aber jene Erklärung, daß מוֹת תָּמוּת, moriendo morieris, heiße: der Nothwendigkeit zu sterben unterworfen, sterblich werden, läßt sich auch auf keine Weise philologisch rechtfertigen. Die Verdoppelung des Verbums durch den vorhergehenden Infinitiv bezeichnet im Hebräischen nie das Werden, oder die Nothwendigkeit des Verbalbegriffs, sondern entweder den Nachdruck, den man auf den Begriff legen will, oder, und dieses am häufigsten,

die Gewißheit desselben, daß etwas zuverlässig, unfehlbar geschehen werde. So heißt im vorhergehenden 16ten Verse אָכֹל תֹּאכֵל, du darfst ganz gewiß, unbedenklich davon essen. 1 Mos. 18, 10 שׁוֹב אָשׁוּב, ich werde gewiß zurückkehren. Kap. 3, 11 לְבִלְתִּי אָכֹל אֲכָלָהּ, du sollst ja nicht, ohnfehlbar nicht essen. Ps. 49, 8. לֹא־פָדֹה יִפְדֶּה, auf keine Weise wieder loskaufen. So ist denn auch מוֹת תָּמוּת nichts anders als: du wirst unfehlbar sterben*), wie diese Formel auch anderwärts oft gelesen wird, um den unfehlbaren Eintritt des Todes zu bezeichnen. S. 1 Mos. 20, 7. 26, 11. 2 Mos. 19, 12. 3 Mos. 20, 9—13. 15. 16. 27. Kap. 27, 29. 2 Sam. 12, 14. 14, 14. Richt. 13, 22. — Es ist daher ganz grundlos, bei 1 Mos. 2, 17 vorauszusetzen, der Mensch sey todfrei erschaffen worden. Er sollte es vielmehr durch den Wunderbaum erst werden. Ganz klar wird dieses aber aus der Ankündigung der Strafe Adams 1 Mos. 3, 19 „im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brod essen bis zu deiner Rückkehr zur Erde; denn von ihr bist du genommen (aus ihr ist dein Stoff genommen), denn Staub bist du, und zum Staube sollst du wiederkehren.“ Hier wird unwidersprechlich ausgesagt, daß Gott den Menschen Staub, d. i. sterblich geschaffen habe; und daß es

*) Anders Schultheß in s. Revision des kirchl. Lehrbegriffs S. 144 ff., der behauptet, die Formel werde vom gewaltsamen Tode gesagt, wovon ich mich aber eben so wenig überzeugen kann, als davon, daß, nach Schultheß, der Ausdruck den Sinn haben soll: ihr werdet ein geplagtes Leben führen. Die Verdoppelung der Verben weiset schon ihrer Natur nach auf einen darin liegenden Nachdruck hin, und was sie bei andern Verben anzeigt, muß sie auch beim Verbo sterben bezeichnen.

nun, nachdem er den Lebensbaum verscherzt habe, auch dabei unabänderlich sein Verbleiben haben solle.

Hiermit verschwindet auch die Schwierigkeit, die man darin hat finden wollen, daß es 1 Mos. 2, 17 heißet: an welchem Tage du davon essen wirst, wirst du unfehlbar sterben," und daß doch dann der Mensch an dem Tage, wo er davon aß, nicht starb, sondern noch lange lebte. Denn wirklich wurde an diesem Tage der Mensch des Lebensbaumes, der den Tod hätte abhalten können, beraubt, und dadurch wurde ihm an diesem Tage sein Loos, künftig zu sterben, unfehlbar gewiß. Und mehr soll dem Sinne und der Absicht nach die Ankündigung nicht sagen.

Was die beiden Wunderbäume betrifft, so sieht man, daß die mosaische Erzählung andeuten will, daß sie nicht, wie die andern Bäume des Paradieses, zur Sättigung dienen und ihre Früchte täglich als Speise genossen werden sollten, sondern daß die volle Wirkung einem einmaligen Genusse ihrer Frucht zugeschrieben wird. Vom Lebensbaume hatten die ersten Menschen noch nicht gegessen (3, 22 f.), und ein einmaliger Genuß des Weisheitsbaumes „that ihre Augen auf" (K. 2, 7). Die erlangte Weisheit, wobei nach dem Geiste der alten Welt nicht bloß an Kenntniß Gottes und seiner Gebote, sondern auch an Kunst und Wissenschaft gedacht wird, war nun das Eigenthum der ersten Menschen geworden; und dadurch erklären sich die ihnen V. 16 ff. angekündigten Geschicke. Da nun die Menschen die Fähigkeit zu Kunst und Wissenschaft erhalten hatten, so sollte das ruhige, selige, aber müßige Stillleben des Paradieses für sie aufhören, und sie sollten nun ihre erlangte Kunst auch anwenden und die Erde bauen. Darum wurde dem Manne angekündigt V. 17, daß er nun den

Acker bauen solle. Da dieser von Natur die Feldfrüchte nicht hervorbringt, sondern nur durch Kunst, so wird dieses dargestellt als ein auf den Acker von Jehovah gelegter Fluch. — Ob der Verfasser jener Erzählung aber geglaubt hat, das erste Menschenpaar solle im Paradiese keine Kinder zeugen, mag dahin gestellt seyn. Die erste und ältere Erzählung weiset K. 1, 28 die Menschen auf Vermehrung ihres Geschlechts an; aber dafür hat sie nichts vom Paradies und vom Lebensbaume. Die zweite Erzählung schweigt ganz von dem Gebot des Schöpfers sich zu vermehren, und kommt nur erst in der Sentenz, welche dem Weibe V. 16 angekündigt wird, auf die Fortpflanzung des Geschlechts, die nun, nachdem der Lebensbaum verscherzt war und das erste Menschenpaar vom Tode nicht frei blieb, nothwendig wurde. Wenigstens liegt in der dem Weibe gegebenen Sentenz V. 16 nichts weiter, als daß sie nun die Beschwerden des Hauswesens, der Schwangerschaft und der Kindererziehung übernehmen müsse, und daß sie durch die Geschlechtsliebe zum Manne und durch den Hausstand von ihm werde abhängig werden. Luther hat den 16ten Vers übersetzt: „ich will dir viel Schmerzen machen, wenn du schwanger wirst; du sollst mit Schmerzen Kinder gebären, und dein Wille soll deinem Manne unterworfen seyn, und er soll dein Herr seyn.“ Diese Uebersetzung ist aber nicht richtig, ob ihr gleich auch noch die neuesten Erklärer folgen. Man glaubt nämlich, „das Gebären mit Schmerzen“ sey die eigentliche Strafe, und fand nun darin einen Anstoß, da es physisch nicht möglich war, daß Eva anders als mit Schmerzen gebären konnte. Aber nicht das mit Schmerzen ist die Hauptsache, sondern das Empfangen und Gebären und die Be-

schwerden des dadurch begründeten Hausstandes. Das Gebären wird nur als ein begleitender Umstand erwähnt. Denn obgleich des Schmerzes zweimal gedacht wird, und er also die Hauptsache zu seyn scheinen könnte, so ist doch beide Male an die Schmerzen der Geburt nicht zu denken. Diese heißen im hebräischen Codex חֶבֶל, welches das charakteristische Wort für die Schmerzen der Gebärenden ist, oder auch רִיץ. Es muß nun auffallen, daß hier weder das eine noch das andere Wort steht, sondern ein Mal עִצָּבוֹן, das andere Mal עֶצֶב. Es scheint also ganz absichtlich das charakteristische Wort der Geburtsschmerzen vermieden zu seyn, damit der Leser die Sache nicht mißverstehen solle. Das Stammwort עָצַב mit allen seinen abgeleiteten Wörtern wird aber nirgends im alten Test. vom Geburtsschmerz gesagt, sondern es heißt: Beschwerde, harte Mühe, wie wir sie bei beschwerlichen Arbeiten empfinden, (z. B. Sprüch. 10, 22. 14, 22. 15, 1. Ps. 127, 2), auch Sorge, Kummer; daher auch V. 17 dem Manne gesagt wird, er werde sein Brod essen müssen בְּעִצָּבוֹן unter beschwerlicher Arbeit. Man kann daher עִצְּבוֹנֵךְ וְהֵרֹנֵךְ auch nicht erklären: die Schmerzen deiner Schwangerschaft; sondern beides sind verschiedene Begriffe. Wörtlich lautet das Hebräische so: „ich will gewiß viel machen deiner Beschwerden und deiner Schwangerschaften (oder Empfängnisse), unter Beschwerde wirst du Kinder gebären, und auf deinen Mann wird dein Liebesverlangen (תְּשׁוּקָתֵךְ) gerichtet seyn, und er wird über dich gebieten." Das Ganze ist also eine theilweise Beschreibung des Hausstandes und seiner Beschwerden, und der Sinn ist nicht: Du sollst nun erst mit Schmerzen gebären, sondern: Du sollst nun eine

Hausfrau werden und alle Beschwerden des Haus- und Mutterstandes tragen.

Das Resultat ist also, daß die gewöhnliche Meinung vom Ebenbilde Gottes, dem Sündenfalle und der dadurch angeblichen Verschlechterung der menschlichen Natur, noch weniger aber die Meinung, daß dadurch eine vermittelst der Zeugung fortgepflanzte Sünde und Sündenschuld entstanden sey, auch mit keinem Worte in der mosaischen Stelle enthalten ist.

Die Frage, was mit dieser Erzählung eigentlich beabsichtigt sey, kann nur aufgeworfen werden, wenn man sie als Lösung irgend einer Aufgabe und nicht als eine bloß geschichtliche Erzählung des wirklich am Uranfange Geschehenen auffaßt. Die Untersuchung, ob sie von Moses selbst, oder erst von demjenigen, der die mosaischen Schriften in ihre jetzige Form brachte, niedergeschrieben worden sey, kommt dabei allerdings in Betrachtung, weil in letzterm Falle natürlich die Rede davon nicht mehr seyn kann, daß man die Erzählung einer geschehenen Thatsache vor sich habe. Daß die Bücher Mosis in der Gestalt, in welcher wir sie jetzt haben, nicht über Davids Zeit hinaus gesetzt werden können, darüber ist man einverstanden. Es kann gar nicht geläugnet werden, so wie es der Natur der Schreibkunst in den ältesten Zeiten und der politischen Bedeutung dieser Bücher auch angemessen ist, daß sie in ihrem jetzigen Umfange nur allmählig entstanden sind. Mit Moses begann die schriftliche Abfassung der Staats- und Grundgesetze bei den Israeliten, die auf einzelne Rollen geschrieben, im heiligen Zelt, dem Staatsarchiv Israels, niedergelegt, späterhin aber in den Tempel gebracht wurden. Diese Gesetze wurden vermehrt und allmählig neue Rollen

hinzugefügt. Ob nun schon zu Davids Zeiten diese Rollen gesammelt, geordnet und zusammengeschrieben wurden, oder ob dieses erst nach dem Exil geschah, als Esra und Nehemia die Ueberreste der Nationalliteratur sammelten und in Ordnung brachten, können wir hier unerörtert lassen, indem wenigstens so viel außer Streit scheint, daß die ersten Stücke und namentlich die Erzählung vom Paradiese und was sich darin begeben hat, erst nach dem Exil niedergeschrieben und den mosaischen Schriften vorgesetzt worden sind. Dieses muß man daraus schließen, weil, wie wir im Folgenden sehen werden, im ganzen hebräischen Codex keine Spur von dieser Erzählung vorkommt, und nur erst die späten Apokryphen, ohngefähr 180 Jahre vor Jesu, dieser Erzählung gedenken. Zwar weiß ich wohl, was man gegen alle Beweise, vom Stillschweigen einer Sache hergenommen, einwenden kann; wenn jedoch eine so große und mannigfaltige Sammlung von Schriften, wie das alte Testament ist, einer so wichtigen und merkwürdigen Thatsache gar nicht gedenkt, auch nicht in philosophischen Schriften, wie in den Sprüchen Salomo's, im Prediger, im Hiob, auch nicht in den zahlreichen dichterischen Schriften; auch nirgends, wo vom Tode die Rede ist, sondern wenn nur erst in den kleinen nach dem Exil geschriebenen Schriften, wie im Sirach, im Buche Tobias und im Buche der Weisheit, diese Erzählung wiederholt vorkommt: so ist dieses Stillschweigen ohnmöglich bloßer Zufall, sondern ein Beweis, daß man jene Erzählung noch nicht in den heiligen Schriften hatte.

Schon hierdurch ist unzweifelhaft, daß jene Erzählung nicht Geschichte ist, d. i. nicht den Zweck hat, ein wirklich Geschehenes, bloß darum, weil es geschehen ist, zu referi-

ren, sondern daß sie Lehrerzählung ist, d. i. eine bildliche Darstellung einer gedachten Wahrheit, einer Reflexion. Und dafür spricht auch ihr ganzer Charakter. Das Paradies selbst, die beiden Wunderbäume, die redende Schlange sind unwidersprechliche Zeichen der morgenländischen Dichtersprache. Der ganze Verkehr zwischen Gott und dem ersten Menschenpaare trägt das Gepräge des dichterischen Dialogs, und die Hinweisung auf den Verlust der Unsterblichkeit, auf den Gewinn der Weisheit und Kunst, auf die Nothwendigkeit des Ackerbaues und des Hausstandes und auf die orientalische Unterordnung des Weibes unter den Mann, zeigen klar, daß man es mit einem philosophischen Dichter zu thun hat, der dadurch seine Reflexionen über die Lage der Menschen auf Erden aussprechen wollte.

Diese Reflexionen gingen aus von der Erfahrung, oder der Wirklichkeit. Das Wirklichbestehende wollte er erklären. Er fand, daß der Mensch das Vermögen der Weisheit habe, und dadurch den Unsterblichen ähnlich sey; er fand aber auch, daß der Mensch nur kurz lebe und dadurch hinter den Unsterblichen weit zurückstehe. Das alte Testament, von dieser Erzählung abgesehen, philosophirt aber über den Tod nirgends. Es nimmt ihn hin als natürliche Ordnung des Schöpfers, ohne zu fragen, warum wohl der Schöpfer ihn geordnet habe. Die Speculation hierüber erwachte bei den Juden erst im babylonischen Exil, wie man auch aus dem Prediger Salomo sieht. Erst das Bedürfniß dieser Speculation erzeugte dieses Lehrgedicht, in welchem die Lehre gegeben wird: der Mensch habe alle Ursache, zufrieden zu seyn, daß ihm Gott die Weisheit gegeben habe (wodurch er sich ein Paradies auf Erden schaf-

sen kann); dieses sey für ihn, den Erschaffenen, genug; die Freiheit vom Tode aber noch dazu zu verlangen, sey Ungenügsamkeit, denn dadurch würde der Mensch aufhören ein Mensch zu seyn und den Himmlischen gleich werden. Eine Theodicee kann man diese Erzählung eigentlich nicht nennen; doch nähert sie sich ihr dadurch, daß sie die Schuld des Sterbens von Gott abzuwenden und dem freien Entschlusse des Menschen zuzuwenden strebt, was zu der Voraussetzung berechtigt, daß die Erzählung zu einer Zeit aufgesetzt ist, wo man den Tod bereits als ein Uebel anzusehen gewohnt war.

Solche Lehrerzählungen waren aber dem Geiste des orientalischen Alterthums nicht fremd, sondern höchst gewöhnlich. Eine solche ist die vom Thurmbau zu Babel 1 Mos. 11, welche die Thatsache der Verschiedenheit der Sprachen erklären sollte. Solche bildliche Lehrerzählungen finden sich häufig in den Propheten, z. B. Jes. 5. vom Weinberg, Jes. 6 von der Weihe des Propheten, Jes. 14 die Ankunft des Königs von Babel in der Unterwelt, Jer. 13 die Erzählung vom Gürtel; viele Gesichte Ezechiels; der ganze Prophet Jonas; eben so die ganze Erzählung von Hiobs Unglück und der Disputation mit seinen drei Freunden, über welche zuletzt Gott das Endurtheil spricht. Auch gehören die Erzählungen des Buchs Tobias und des Buchs Judith dahin, die offenbar geschrieben sind, um eine Wahrheit anschaulich zu machen. Desgleichen die Schilderung von der Weisheit Sprüch. 8 und Sir. 24. Und wer erinnerte sich nicht an die Lehrerzählungen Jesu vom reichen Manne und armen Lazarus, vom barmherzigen Samariter, von den Arbeitern im Weinberge, dem großen Abendmahle? u. s. w. — Es war ganz im Geiste des Morgen-

landes, eine Wahrheit, eine Sentenz durch eine ganze Erzählung anschaulich zu machen und einzuprägen, und so mag denn wohl ein Weiser unter den Juden den Gedanken: „der Mensch muß zufrieden seyn, daß er an Weisheit Gott ähnlich ist; auch todfrei, wie die Himmlischen, seyn zu wollen, würde heißen: Gott gleich seyn wollen" durch diese Lehrerzählung haben wollen anschaulich machen.

Dabei ist es nicht unwahrscheinlich, daß er Schilderungen von dem Urzustande der ersten Menschen bei andern Völkern kannte, besonders die, welche wir in Zoroasters Schriften niedergelegt finden; denn die griechischen Erzählungen von den ersten Menschen weichen von der jüdischen viel weiter ab. Doch auch die Zoroastrische ist so, daß noch große und wesentliche Verschiedenheiten statt finden, und man nicht behaupten kann, die eine sey aus der andern entstanden. Die jüdische ist weit einfacher. In dem Buch Bun-Deheſch (Kleukers Zend-Aveſta III. Thl. S. 84) heißt es hiervon: „Ormuzd [das gute Prinzip] „redete von [d. i. ließ entstehen] Meſchia und Meſchiane „[Mensch, Menschin]. Der Mensch als Weltvater wurde. „Der Himmel ward ihm bestimmt mit dem Beding der „Herzensdemuth, Gehorsamkeit gegen den Willen des Ge„setzes, der Reinigkeit in Gedanken, in Reden, im Thun „und Lassen, und daß er keine Dew's [böse Geister, Dä„monen] anbetete. Durch Beharrung in diesem Geiste „sollten der Mann zum Glück des Weibes, und das Weib „zum Glück des Mannes leben. So waren auch Ursprungs „ihre Gedanken, so waren ihre Werke. Sie naheten sich „zu einander und hatten Gemeinschaft. Anfangs sprachen „sie: Ormuzd ists, von dem Wasser und Erde, Thiere „und Bäume, Sterne — und alles Gute kommt, was

„reine Wurzel und reine Frucht hat. In der Folge be-
„mächtigte sich Peetiareh [ein mächtiger böser Geist] ihrer
„Gedanken, verbildete ihre Seele, und gab ihnen ein:
„Ahriman [das böse Prinzip] sey es, der Wasser und Erde
„und Bäume und alles vorbenannte Gute erschaffen habe.
„Das glaubten sie, und so gelang's Ahriman, sie gleich
„Anfangs zu betrügen. — Beide, Meschia und Meschiané,
„wurden durch Glauben an diese Lüge Darvands [böse,
„unglücklich], und ihre Seelen müssen bis zur Neubelebung
„[in der Auferstehung] im Douzakh [dem Hades] aus-
„dauern. Sie nährten und kleideten sich dreißig Tage lang
„schwarz [die Farbe Ahrimans]. Darnach gingen sie auf
„die Jagd und fanden eine weiße Ziege, aus deren Zitzen
„sie Milch sogen; das war ihner liebliche Nahrung —
„aber ein Uebel für ihren Körper, d. i. dadurch sündigten
„sie gegen ihren Leib und wurden gestraft. Dew, dessen
„Rede ganz Lüge ist, zeigte sich, durch jenen Betrug noch
„beherzter, ihnen zum zweiten Mal, und gab ihnen Früchte,
„die sie aßen; und so verloren sie hundert Glückseligkeiten,
„die sie bis jetzt genossen hätten, bis auf eine."

Zusammenstimmend mit der mosaischen Erzählung ist hier nur dieses, 1) daß die Menschen bestimmt gewesen seyen, nicht ins Todtenreich, sondern in den Himmel zu gehen; was auch aus einer andern Stelle bei Kleuker Zend-Avesta (1. Thl., S. 121) folgt, wo es heißt: „Du, Akuman [ein mächtiger böser Geist], hast geschlagen den Menschen, der unschuldig lebte und unverweslich war;" 2) daß ihnen von außen Gedanken eingegeben worden seyen, um sie zum Ungehorsam zu verleiten; 3) daß sie verführt worden seyen, Früchte zu genießen, durch welche sie frühere Glückseligkeiten verloren. Uebrigens aber sind beide Erzäh-

lungen sich so unähnlich, daß man keinen Grund hat, die eine aus der andern abzuleiten, sondern beide scheinen dieselbe Vorstellung von einem ursprünglich glücklicheren Zustande der ersten Menschen, wo der Leibestod noch nicht geherrscht habe, jeder auf seine Weise behandelt zu haben, nur daß bei den Juden das Bedürfniß dieser Speculation nach den vorhandenen Thatsachen nicht vor das babylonische Exil gesetzt werden kann.

§. 2.

Lehre der übrigen Schriften des alten Testaments.

Wenn Moses diese Erzählung niedergeschrieben, wenn sie ursprünglich einen Theil des mosaischen Gesetzes gebildet, oder wenn man ihr den dogmatischen Sinn untergelegt hätte, den die spätere Zeit darin fand; so wäre es im höchsten Grade auffallend, daß man ihrer im ganzen alten Testamente, auch da, wo die dringendste Veranlassung dazu war, nicht gedacht findet, und daß auch die Propheten, wenn sie das zu erwartende goldene Zeitalter schildern, z. B. Jes. 11, 6 ff. 65, 17 ff. Ezech. 34, 24 f. Mich. 4, 11 ff. auf die mosaische Erzählung nicht zurückgehen.

Nur zwei Stellen sind es, wo man glaubt, daß von Adams Vergehen im Paradiese die Rede sey; die eine Stelle aber bleibt wenigstens sehr zweifelhaft, und die andere handelt bestimmt nicht von Adam.

Die erste ist Hos. 6, 7, wo von dem jüdischen Volke nach Luthers Uebersetzung gesagt wird: „aber sie übertraten den Bund wie Adam (כְּאָדָם); darin verachteten sie mich" (בּוֹ בָּגְדוּ שָׁם). Philologisch kann כְּאָדָם eben sowohl übersetzt werden: wie Adam, als:

wie ein Mensch, d. i. nach Menschenweise, wie Menschen zu thun pflegen. Die erstere Erklärung haben der chaldäische Uebersetzer und Hieronymus. Es ist bekannt, daß Coccejus auf diese Stelle wegen seiner Föderaltheologie, und zum Beweise, daß Adam als Bundesrepräsentant für seine Nachkommen gehandelt habe, besondern Werth legte. Unter den Neuern nimmt auch Rosenmüller in den Scholien und Stuck in s. Commentar die Uebersetzung „wie Adam" in Schutz. Bei dieser Erklärung kommt man aber mit dem zweiten Gliede des Verses ins Gedränge שָׁם בָּגְדוּ „daselbst handelten sie treulos gegen mich." Denn das Treuloshandeln ist etwas, was vom jüdischen Volke, nicht von Adam gesagt wird, daher das Wort בָּגְדוּ auch in der Mehrzahl steht. Ist aber im ersten Gliede von Adam die Rede, so kann man שָׁם auf nichts anderes beziehen, als auf das Paradies, und es kommt sonach der (dem Coccejus so willkommene) Satz heraus: „Dort, im Paradiese, haben sie treulos gegen mich gehandelt," was nun aber wieder ohnmöglich von Juda und Ephraim gesagt werden kann. Diesem zu entgehen, nahm man mit dem chaldäischen Uebersetzer und Hieronymus an, שָׁם beziehe sich auf Palästina, das verheißene Land, und umschrieb die Stelle so: wie Adam sündigte und das Paradies verlor, so habt auch ihr im verheißenen Lande gesündiget, und werdet dasselbe verlieren. Dadurch bekommt zwar die Stelle einen Sinn, aber ihre philologischen Schwierigkeiten werden dadurch nicht gelöset. Schnurrer nahm an, man habe zu כְּאָדָם in Gedanken בְּרִית zu wiederholen: sie haben meinen Bund als ob er eines Menschen Bund wäre d. i. leichtsinnig übertreten. Ohnerachtet nun diese Ellipse philologisch nicht gerade zu verwerfen ist,

so gibt sie doch keinen schicklichen Sinn, da es ja auch nicht erlaubt ist, und auch bei den Juden und Orientalen nicht Sitte war, öffentliche Verträge unter Menschen zu brechen. Weit mehr empfiehlt sich daher die zweite Erklärung, wo man כְּאָדָם übersetzt: wie ein Mensch, wie veränderliche Menschen zu thun pflegen. Denn, wie Ps. 116, 11 sagt, „alle Menschen sind treulos." Dieser Erklärung folgt die griechisch-alexandrinische und die syrische Uebersetzung. Jene hat: *αὐτοὶ δὲ εἰσὶν ὡς ἄνθρωπος παραβαίνων διαθήκην.* Für diese Uebersetzung spricht, daß בְּרִית Bund, das, wie man aus Kap. 7, 1 sieht, für: meinen Bund stehet, nirgends von einem einzelnen Verbot, wie das Verbot war, nicht vom Baume des Erkenntnisses zu essen, gesagt wird, und hier durchaus nichts anderes bezeichnen kann als das mosaische Gesetz, das eben die Nation nicht treu gehalten hatte. Es ist daher philologisch unmöglich, בְּרִית auf das dem Adam gegebene Verbot zu beziehen. Gleichwohl aber müßte man dieses, indem der Satz vollständig so lauten müßte: so wie Adam seinen Bund übertrat, so habt auch ihr euern Bund übertreten. Besser nimmt man daher אָדָם in seiner gewöhnlichen Bedeutung: Mensch, als Collectivum: Menschen, und übersetzt: sie haben nach der Menschen Weise (Ps. 116, 11) meinen Bund übertreten. So Sebast. Münster, Oekolampadius, Drusius u. A.; auch Calvin. Rosenmüller nennt diese Erklärung nüchtern; aber sie ist philologisch völlig zulässig, und die Formel „wie ein Mensch," d. i. nach der Menschen Weise, kommt auch sonst in der Bibel vor. So heißt es Ps. 82, 7 von den stolzen Gewaltigen: „wie ein Mensch werdet ihr sterben." Von Gott heißt es, Judith 8, 16 „Gott kann nicht wie ein Mensch durch Drohungen

erschreckt werden." Sirach sagt K. 34, 16 „iß wie ein Mensch," d. i. mäßig. Auch ist im Munde Gottes der Ausdruck: „sie haben wie Menschen meinen Bund übertreten" dem Geiste des alten Testaments gemäß, da es auch an andern Orten herausgehoben wird, daß Gott seinen Entschließungen und gegebenem Worte treu sey, der Mensch aber nicht. S. 4 Mos. 23, 19. 1 Sam. 15, 29. Hos. 11, 9. — Noch besser faßt man aber, אָדָם, wie Ps. 82, 7 und oft, in dem Sinne: gemeine, schlechte Menschen; also: wie gemeine, schlechte Menschen zu thun pflegen. — Nun fällt aber auch die Schwierigkeit weg, das שָׁם im zweiten Gliede auf das Paradies beziehen zu müssen, wodurch der zweite Satz sinnlos werden würde. Dieses שָׁם, in dessen Erklärung hier, so wie an manchen andern Orten, die Ausleger nicht übereinstimmen, kann nun auf einen Ort, oder auch auf eine Zeit (wenn es anders wirklich von der Zeit gesagt wird) bezogen werden, die Stätte, wo Juda und Ephraim das mosaische Gesetz übertraten. Auch ist noch eine dritte Erklärung möglich, nämlich daß man die Zeitwörter der vergangenen Zeit, wie so oft im Hebräischen, als gegenwärtige Zeit, und das כְּ vor אָדָם als das sogenannte Kaph essentiae betrachtet, wozu das personelle Pronomen הֵמָּה einladet; also: sie handeln als Menschen, die den Bund übertreten, d. i. sie sind Menschen, die mein Gesetz nicht halten. (So steht Neh. 7, 2 הוּא כְּאִישׁ er ist ein Mann). Dann wird das שָׁם im zweiten Gliede zeigend gefaßt werden dürfen: dort (wo sie eben versammelt sind) handeln sie gegen mich treulos, wie שָׁם Ps. 36, 13. Ps. 14, 5 auch zu stehen scheint. Das Ganze hätte nun den Sinn: Gehorsam ist mir lieber als Opfer; aber sie sind Menschen, die den Bund übertreten; dort eben han-

deln sie treulos gegen mich. — Auf jeden Fall also hat es viel mehr für sich, אָדָם nicht als Eigennamen anzusehen, und die Vertheidiger der erstern Meinung müssen wenigstens zugestehen, daß ihre Erklärung ungewiß bleibt. Die Vermuthung von Schultheß aber (Revision des kirchl. Lehrbegriffs ꝛc. S. 196), daß כ in ein ב zu verwandeln und בְּאָדָם zu lesen sey: „sie sind am gemeinen Manne bundbrüchig geworden," ist überflüssig und von allen kritischen Gründen entblößt.

Die zweite Stelle ist Hiob 31, 33. Sie ist auch nicht ohne Schwierigkeit, und auch in ihr findet man das einer doppelten Deutung fähige כְּאָדָם, das unter den alten Uebersetzern nur der Chaldäer übersetzt hat: wie Adam, statt: wie ein Mensch. Seiner Erklärung sind auch Albert Schultens und Rosenmüller (in den Scholien) gefolgt, der übersetzt: „habe ich meine Sünde wie Adam zu verbergen gesucht?" Denn Adam habe sich nach dem Falle unter einem Baume versteckt, um sich dem Auge des Richters zu entziehen, und dann, als er aus seinem Versteck hervorgezogen worden sey, sein Vergehen zu entschuldigen gesucht. Dieß ist nun unrichtig; denn ausdrücklich sagt Adam 1 Mos. 3, 10: „ich hörte deine Stimme im Garten und furchte mich, denn ich bin nacket; darum versteckte ich mich." Also nicht um seine Sünde zu verbergen, versteckte sich Adam, nicht den Richter selbst fürchtete er, sondern er schämte sich, daß er nacket war, und darum versteckte er sich. Auch ist dieß, daß Adam V. 12 sagt: das Weib, das du mir zugesellet hast, gab mir von dem Baume, und ich aß," keine Entschuldigung, wird auch im Texte dafür gar nicht ausgegeben, sondern eine einfache, der Wahrheit gemäße Erzählung. Schon dieß muß uns

abhalten, bei אָדָם an Adam und den Sündenfall zu denken. Es ist aber auch sonst kein Grund dazu da. Zwar sagt Rosenmüller (in den Scholien): „sententia haec: „non abscondidi peccata mea sicut homines solent" flaccida est et parum concinna, quae nempe universis hominibus vitium insitum, ab eoque haud divellendum supponeret, a quo se tamen Jobus immunem profiteretur;" — ich gestehe aber, daß ich diese zwei Gründe nicht begreife. Man sieht nicht ein, warum der Gedanke: „ich habe meine Fehltritte nicht, wie die Menschen zu thun pflegen, zu entschuldigen gesucht" matt seyn soll, da es doch wahr ist, daß die Gewohnheit, begangenes Unrecht zu verbergen, zu läugnen und zu entschuldigen überall gefunden wird. Noch weniger aber begreift man, wie damit gesagt werden soll, allen Menschen sey die Sünde angeboren und sie sey unablegbar. In dem sicut homines solent, wie Rosenmüller selbst übersetzt, liegt doch nimmermehr eine strenge Allgemeinheit, und noch weniger eine unabwendbare Nothwendigkeit. Die Gewohnheit, von der der Verfasser des Hiob spricht, war die Gewohnheit bei seinem Volke; denn alle Menschen kannte er ja doch nicht: es war die gewöhnliche Erfahrung, von der es aber eine Menge Ausnahmen gibt, und mit welcher das Nothwendige gar nicht verwechselt werden darf. Diese Erklärung von אָדָם beruht daher auf keinem Grunde. Ihr steht aber auch noch entgegen, daß bei ihr Hiob sagen würde, was er gar nicht sagen will, und was mit dem Folgenden in offenem Widerspruch stehen würde. Hiob würde nämlich sonach nicht läugnen, daß er Ungerechtigkeiten begangen habe, sondern dieses vielmehr eingestehen, und sein Verdienst nur darein setzen, daß er sie nicht versteckt, sondern willig eingestanden

habe. Dieß kann nun aber Hiob nicht sagen wollen. Er beschäftigt sich im ganzen Kapitel damit, zu zeigen, daß er durchaus keine sittliche Schuld in seinem Leben finde, um sein Unglück unter dem Gesichtspunkt der Strafe aufzufassen. Die Anschuldigungen, von denen er sich frei weiß, beginnt er in diesem Kapitel immer mit dem Fragworte אִם „habe ich etwa?," das hier dem lateinischen num entspricht, und die Verneinung der Frage in sich enthält. Man darf daher philologisch gar nicht übersetzen: habe ich meine Uebelthaten zu verbergen gesucht? denn er hatte ja V. 3—10. 13. 16—21. 24—32 ausdrücklich geläugnet, daß er etwas Böses gethan habe; er hatte also weder etwas zu gestehen noch zu verbergen. Auch steht diese Uebersetzung mit dem folgenden Verse in offenem Widerspruch, der von der Furcht Hiobs, von der Schande vor seinem Stamme spricht, und daß er nicht gewagt habe, heraus aus dem Hause zu gehen. Denn wie könnten dieses Gründe seyn, warum Hiob seine Ungerechtigkeiten frei bekannt und nicht lieber sie verborgen hätte? Wer sehen will, wie sich bei jener falschen Erklärung die Ausleger mit dem 34sten Verse gequält haben, der findet das Nöthige bei Rosenmüller. Die Uebersetzung Rosenmüllers vom 33sten Verse kann daher nicht richtig seyn. כִּסֵּה חַטָּאָה heißt eigentlich: die Sünde mit etwas zudecken, eine Decke darüber werfen, daher auch bisweilen עַל auf כִּסָּה folgt. Gott deckt der Menschen Sünden zu, heißt nun: er vergibt und vergißt sie, wie Ps. 32, 1. 2. Ps. 85, 3. Neh. 3, 37 [K. 4, 5 in der deutschen Bibel]. Von Sünden Anderer heißt es: sie entschuldigen, Andere deshalb zu rechtfertigen suchen, wie Sprüch. 17, 9. Und von eigenen Sünden heißt es dasselbe: sie entschuldigen, sich deshalb

rechtfertigen, wie Pf. 32, 3. Sprüch. 28, 13. und mit dem folgenden בְּחֵק (d. i. zudecken vor des Andern Blicken, daß er sie nicht sehe) heißt es: sie verbergen. Hier Hiob 31, 33 heißt es nun, sich wegen Vergehungen rechtfertigen, und zwar, wie der 33ste Vers zeigt, vor Gericht; daher nicht von moralischen Vergehungen überhaupt, wie z. B. Zorn, Neid und dergleichen, sondern von Uebelthaten die Rede ist, welche von dem bürgerlichen Richter geahndet werden und bürgerliche Schande bringen. Hiob will nun sagen, dergleichen Uebelthaten, die ihn vor den bürgerlichen Richter gebracht haben würden, habe er nicht begangen. Die beiden Verse sind also zu übersetzen: „habe ich etwa, wie es Menschen wohl begegnet, meine Uebelthaten rechtfertigen müssen (d. i. habe ich Uebelthaten zu rechtfertigen gehabt), die ich in meinen Busen hätte begraben müssen, so daß (כִּי mit folgendem Futuro) ich die Volksversammlung und die Verachtung der Familienstämme (oder meines Gleichen) zu fürchten gehabt, daß ich hätte verstummen müssen, und nicht gewagt hätte, heraus (in die Volksversammlung) zu gehen?" — Bei dieser Uebersetzung der Stelle, die ich für allein richtig erkennen muß, würde nun die Vergleichung mit Adam wirklich eine höchst matte und unpassende seyn. Vielmehr steht אָדָם hier, wie Gesenius sehr richtig bemerkt, im nachtheiligen Sinne: gewöhnliche Menschen, gemeine Menschen im Gegensatze der bessern (S. auch Hos. 6, 7. Pf. 82, 7. 124, 2. Jes. 2, 9. 5, 15). Dadurch tritt nun der Sinn voll und schön heraus, nämlich: ich habe mich ja nicht wie ein gemeiner Mensch wegen Vergehungen vor Gericht zu rechtfertigen gehabt, wegen welcher ich das Volk und meines Gleichen, die Edleren, hätte fürchten müssen,

und mir solche Schande zugezogen hätte, daß ich nicht gewagt hätte, mich öffentlich zu zeigen.

So wird also im alten Testamente des Sündenfalls nirgends gedacht. Doch könnte der Verfasser der Sprüche Salomo's die Erzählung vom Paradiese und vom Lebensbaume gekannt zu haben scheinen, weil er eines Baumes des Lebens an einigen Orten gedenkt. So sagt er Kap. 3, 18 „die Weisheit ist denen, die sie ergreifen, ein Baum des Lebens." Kap. 11, 30 „die Frucht des Gerechten ist ein Baum des Lebens." Kap. 13, 12 „die Hoffnung, die in Erfüllung geht, ist ein B. d. L." und Kap. 15, 4 „eine heilende Zunge ist ein Baum des Lebens." Daß der Verfasser jener orientalischen Gnomen an einen Baum gedacht habe, dessen Früchte langes Leben geben (nicht ewiges), ist wahrscheinlich, denn er rühmt anderwärts, daß die Weisheit, der Gehorsam gegen das Gesetz, das Leben verlängere, s. K. 3, 2. 16. 4, 10. 8, 35. 36. 9, 11. 10, 27. Es fragt sich nur, wie er wohl zu diesem Bilde kam, das wir sonst nirgends im A. Test. als 1 Mos. 2 u. 3 finden? Kannte er die mosaische Erzählung vom Lebensbaume, so muß auffallen, warum er nicht den Ausdruck, den wir 1 Mos. 2, 9. 3, 22. 24 finden, עֵץ הַחַיִּים, beibehält, und in allen Stellen עֵץ חַיִּים hat, was lebendiger Baum, d. h. ein Baum, der lebt, grünt, arbor vigens, heißen könnte, wie רוּחַ חַיִּים 1 Mos. 6, 17. 7, 15. 22 heißt: lebendiger Hauch, und מְקוֹר חַיִּים Sprüch. 10, 11. 16, 22 lebendiger Brunnen. Hätte er auf einen bestimmten Lebensbaum, den die Leser schon kannten, nämlich auf den im Paradiese, hinweisen wollen, so hätte man erwarten sollen, er werde vor עֵץ den Artikel gesetzt haben. Dieses alles spricht nicht dafür, daß er den Ausdruck und die Sache

aus unsrer mosaischen Stelle entlehnt habe. Es fragt sich also: war es eine von ihm erfundene Vorstellung? Dieses wäre nicht unmöglich, da das Bild eines lebendig, kräftig vegetirenden Baumes im alten Testamente so häufig das Bild ist, mit welchem das blühende Glück des Frommen verglichen wird. (S. Ps. 1, 3. 37, 35. 52, 10. 92, 13. Ezech. 47, 12 — und das Gegentheil Hiob 24, 20. Sir. 6, 3. Jud. V. 12). Indessen ist es mir wahrscheinlicher, daß der Verfasser dieser Gnomen, die nicht vor dem babylonischen Exil, sondern nach demselben geschrieben worden sind, dieses Bild aus Chaldäa mitgebracht hat. Dort kannte man im Zoroastrischen Religionssysteme einen Baum des Lebens, Hom, dessen Früchte und den von ihm bereiteten Trank man als das Mittel der Wiederbelebung der menschlichen Leiber und ihrer Erhaltung nach der Auferstehung ansah. (S. Kleukers Zendavesta im Kleinen S. 19. 119. 131. u. 161). Auch die Indier haben einen Baum des Lebens, Parajati, dessen Frucht den Tod abhält, und einen paradiesischen Baum, Kalpourkscham, der den Trank und die Speise der Unsterblichen gibt. Wahrscheinlich schöpfte der Gnomensammler seine Vorstellung aus dieser Quelle, aus welcher sie auch in die Erzählung 1 Mos. 2. 3. geflossen zu seyn scheint.

Dieses muß man desto glaublicher finden, da sonst im alten Testamente, und in den vor dem babylonischen Exil geschriebenen Büchern gar nichts von jener mosaischen Erzählung sich findet.

Denn zuerst findet sich im alten Testamente der Ausdruck nirgends weiter vor, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe.

Was nun aber zweitens die Unsterblichkeit betrifft,

so findet sich im ganzen alten Test. auch nicht eine Stelle vor, in welcher gesagt würde, daß Gott den Menschen ursprünglich todfrei geschaffen, oder, wenn er ihn auch sterblich geschaffen habe, daß er ihm dennoch die Freiheit vom Tode bestimmt gehabt habe, diese aber durch den Ungehorsam der ersten Menschen verloren worden sey. Dieses ist um so auffallender, da so oft in den Psalmen und besonders im Hiob und dem Prediger Klagen über die Sterblichkeit der Menschen gelesen werden, die doch eine nahe Veranlassung geben mußten, der mosaischen Erzählung, wenn sie schon mit dem Gesetz Mosis verknüpft war, zu gedenken. Namentlich zeigt der erst nach dem Exil geschriebene Prediger, der über den Tod so viel philosophirt, daß er diese Erzählung entweder noch gar nicht kannte, oder sie doch nicht als Volksglauben bei den Juden vorfand. Dagegen aber finden sich zahlreiche Stellen, wo der Tod des Menschen als etwas Natürliches und als eine ursprüngliche Ordnung Gottes dargestellt wird. Man sehe Hiob 14, 1. 2 und besonders V. 5, wo es heißt: „der Mensch hat eine bestimmte Zeit; die Zahl seiner Jahre stehet bei dir, du hast ihm ein Ziel gesetzt, das er nicht überschreiten wird;" — ein Gedanke, der auch Kap. 16, 22. Ps. 139, 16 gefunden wird. Ferner Hiob 30, 23: „ich weiß, daß du mich zum Tode führen wirst, zu dem allen Lebendigen (von dir) bestimmten Wohnplatze." — Ps. 90, 3, wo im Gegensatze von Gottes Unveränderlichkeit und Ewigkeit, welche der 2te Vers preiset, nun V. 3 die Vergänglichkeit der Menschen beschrieben wird: „die schwachen Menschen aber (אֱנוֹשׁ) führst du zurück zur Verwesung, und gebietest: kehrt zurück zum Staube, Menschenkinder." — Ps. 103, 13. 14, wo als Grund der Erbarmung Gottes über die

Menschen die Vergänglichkeit der letztern angegeben wird: „denn er (Gott) weiß ja, woraus wir geformt sind, er gedenket, daß wir Staub (sterblich) sind.“ Hätte der Psalmist hier nur von ferne den Glauben gehabt, daß der natürliche Tod eine Strafe für das Vergehen des ersten Menschenpaares sey, so würde er von der Sterblichkeit schwerlich so gesprochen haben. Man lese übrigens auch 1 Mos. 18, 27. Hiob 10, 9 — 12. 33, 6. Ps. 39, 5. 6. 13. 49, 8 — 10. 78, 39. 82, 7. 89, 48 f. 146, 4. Pred. 1, 3. 4. 3, 18 — 21. Was die Ansicht des Verfassers des Predigers Salomo ist, das spricht er Kap. 12, 7 aus, wo es heißt: „der Leib muß wieder zur Erde zurückkehren, von der er genommen ist, der Lebenshauch (הָרוּחַ, das, was 1 Mos. 2, 7 נִשְׁמַת חַיִּים) muß wieder zu Gott zurückkehren, der ihn gegeben hat.“

Ueberall erscheint daher in diesen Stellen der Tod als eine natürliche Ordnung des Schöpfers, dadurch bedingt, daß der Leib ein Gebilde aus Erde ist, und daher wie die Pflanze, mit der er oft verglichen wird, nur kurze Zeit blühen kann, und dann nothwendig altert und stirbt. Nirgends zeigt sich der Gedanke, daß die Sterblichkeit eine Strafe sey. Nur früher Tod wird als Strafe der Sünde, und langes Leben als Belohnung der Frömmigkeit angesehen, wofür sich Beweisstellen in Menge finden.

Noch mehr. Es finden sich auch ganz entscheidende Stellen, wo gesagt wird, daß die Kinder nicht um der Vergehen ihrer Väter willen sterben sollen. Das wird zuerst 5 Mos. 24, 16. 2 Kön. 14, 6 nur von menschlichen Gerichten gesagt, aber die spätern Propheten, namentlich Jeremias und besonders Ezechiel, trugen dieses auch auf

die göttliche Gerechtigkeit über. Das jüdische Volk sah sein Unglück im Exil als Folge der Sünden seiner Vorfahren an, die noch an ihm gestraft würden, fand aber dieses ungerecht von Gott, daher nicht nur Jeremias Kap. 31, 29.30 sagt, daß dieses nicht so sey, sondern jeder nur um seiner eigenen Missethat willen sterbe, sondern vorzüglich Ezechiel recht ausführlich und nachdrücklich im ganzen 18. Kap. jene Ansicht bekämpft. „Ihr sollt nicht sagen," spricht er V. 2 im Namen Gottes zu dem Volke, „die Väter haben Heerlinge gegessen, aber den Kindern sind die Zähne davon stumpf worden," (d. i. die Väter haben gesündigt, und die Kinder sind darum gestraft worden), denn alle Seelen sind Gottes Eigenthum (V. 4), und wer sündiget, soll sterben. Wer sich nach dem mosaischen Gesetz hält, der soll leben (V. 5—9); wenn er aber einen Sohn hat, der Böses thut, der soll sterben (V. 10—13). Wenn aber der Vater ein Uebelthäter ist, der Sohn aber nicht, so soll jener sterben, nicht aber der Sohn (V. 14—19). „Denn (V. 20) welche Seele sündiget, die soll sterben. Der Sohn soll nicht tragen die Missethat des Vaters, und der Vater soll nicht tragen die Missethat des Sohnes; sondern des Gerechten Gerechtigkeit soll über ihm seyn, und des Ungerechten Ungerechtigkeit soll über ihm seyn." — Wäre zu Ezechiels Zeit der Glaube, daß wir alle um Adams Sünde willen sterben müssen, schon bekannt, oder gar schon Glaube der Volksreligion gewesen, wie hätte er hier ihn so gänzlich unberührt lassen, und so feierlich Sätze als göttliche Aussprüche verkündigen können, die mit jenem Glauben offenbar in dem stärksten Widerspruche stehen? Er konnte ja die murrenden Juden gleich dadurch zum Schweigen bringen, daß er sie darauf verwies, das göttliche Gesetz lehre,

daß alle Nachkommen Adams um des Vergehens ihres Stammvaters willen dem Tode geweihet sind.

So wenig aber das alte Testament, abgesehen von der mosaischen Stelle, etwas davon weiß, daß der Mensch die Unvergänglichkeit des Leibes verloren habe, eben so wenig sagt es überhaupt davon nur ein Wort, daß mit der menschlichen Natur seit der Schöpfung des Menschen eine Veränderung zum Schlechtern vorgegangen sey.

Denn was zuerst die menschliche Vernunft betrifft als das Vermögen, Gott und göttliche Dinge zu erkennen, so wird überall vorausgesetzt, daß dies in dem Menschen vorhanden sey, daß der Mensch weise werden könne, wenn er es nur wolle und sich darum bemühe. Dieses liegt in allen Ermahnungen zur Weisheit und Erkenntniß Gottes, die wir so häufig finden (z. B. Sprüch. 1, 1—5. 2, 2 ff. 4, 5—7. 13, 20. 18, 15). Auch wird versichert, daß nicht nur Israel, sondern alle Völker Gott aus seinen Thaten erkennen müßten; Jos. 4, 24. 1 Kön. 8, 43 „auf daß alle Völker auf Erden deinen Namen erkennen, daß sie auch dich fürchten, wie dein Volk Israel." V. 60. Ps. 67, 3. Jes. 45, 22. 62, 2. — Die personificirte Weisheit sagt Sprüch. 8, 17: „ich liebe, die mich lieben, und die mich frühe suchen, finden mich," und V. 30 sagt sie: „ich spielte auf seinem (Gottes) Erdboden, und meine Lust sind die Kinder der Menschen," d. i. ich verweile gern bei den Menschen und lehre sie." Diese Worte hätten der Weisheit nicht in den Mund gelegt werden können, wenn man geglaubt hätte, die Menschen seyen nach dem Fall aller Weisheit unfähig und beraubt.

Wichtiger aber ist es, daß auch das ganze alte Test. nichts davon weiß, daß durch den Sündenfall, oder daß

nur überhaupt die menschliche Natur sittlich so verderbt und schwach geworden sey, daß der Mensch Gott nicht von Herzen lieben und fürchten, und seine Gebote nicht mehr halten könne.

Dem widerspricht zuerst das mosaische Gesetz. Dieses gebietet: „du sollst den Herrn, deinen Gott, lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen!" 5 Mos. 6, 5. Vergl. die Wiederholungen Kap. 10, 12. 11, 2. 30, 2. Es mußte sonach in dem israelitischen Volke noch das Vermögen seyn, Gott von Herzen zu lieben; denn sonst wäre ja das Gebot ein widersinniges gewesen, und Moses hätte eigentlich sagen müssen: zwar vermögt ihr nicht Gott von Herzen zu lieben, aber doch sollt ihr es, und Gott fordert es. Wollte man etwa sagen: die Israeliten konnten es nicht von Natur, sondern nur durch den Beistand und die Kraft des heiligen Geistes, so ist zu bemerken, daß doch Moses ganz so spricht, als ob es die Israeliten von Natur könnten, und daß er auch mit keinem Worte sagt, daß sie es von Natur nicht könnten, und daß Gott selbst ihnen die Kraft dazu geben müsse. Man würde ihm daher etwas unterlegen, woran er nicht gedacht hat. Vielmehr bezieht er ganz bestimmt dieses Gott lieben und seine Gebote halten auf die eigene Kraft des Volkes Israel und auf das Vermögen ihrer sittlichen Freiheit, indem er am Schlusse der Gesetze Kap. 11, 26 — 28, und 30, 15 ff. sagt: „Siehe, ich lege euch heute vor den Segen und den Fluch" ꝛc. — Wollte man aber sagen, die Kraft der Israeliten sey zu schwach gewesen, das Gesetz in allen Stücken zu halten, so spricht doch Moses eine andere Ansicht aus, indem er ausdrücklich sagt, das Volk solle alle Gebote, das ganze Gesetz halten. 5 Mos. 6, 2

„daß du den Herrn deinen Gott fürchtest, und haltest alle seine Rechte und Gebote, die ich dir gebiete, du und deine Kinder, und deine Kindeskinder, alle eure Lebetage." Eben so Kap. 7, 31—33. 10, 12. 13. 13, 32. Und daß Moses die Beobachtung des Gesetzes von dem sittlichen Willen des Volks abhängig dachte, spricht er auch dadurch aus, daß er 5 Mos. 8, 2 dem Volke zuruft: „Der Herr hat dich diese vierzig Jahre in der Wüste geleitet, auf daß er dich demüthigte und versuchte, daß kund würde, was in deinem Herzen wäre, ob du seine Gebote halten würdest oder nicht." So mußte Moses doch den Gehorsam gegen das Gesetz beim Volke für möglich, ihr Herz zu solchem Gehorsam für fähig halten. — Selbst das erste Buch Moses spricht dasselbe aus. Wie könnte Gott den Kain 1 Mos. 4, 7 ermahnen, er solle über die Sünde herrschen, wie zu Abraham K. 17, 1 sagen: „ich bin der allmächtige Gott, wandle vor mir und sey fromm," wenn schlechterdings kein Mensch fromm werden und seyn könnte? —

Ganz dasselbe gilt von dem wichtigen 18ten Kapitel des Propheten Ezechiel, wo auch der Beobachtung des Gesetzes durch das Volk Israel Heil und Friede verheißen, und dabei überall vorausgesetzt wird, daß das Volk das Gesetz halten und sich bessern könne, wenn es nur wolle.

Was die übrigen Bücher des alten Test. betrifft, so enthalten sie auf allen Blättern Ermahnungen zur Besserung, oft mit angehängten Drohungen (Jes. 1, 16—20. Mal. 2, 2), welche unvermeidlich voraussetzen, daß das Volk sich bessern könne, wenn es wolle. (S. Jes. 1. Jes. 55, 7. 56, 1. 2. Jer. 3, 12. 4, 14. 7, 23. Amos 5, 14 f. Ps. 34, 15. 37, 23. 37. u. s. w.). Auch wird dem Men-

schen das Vermögen beigelegt, seine Sünden zu erkennen; z. B. Jer. 3, 13. 14, 20. Ps. 51, 8. — Und der Gott bisweilen in den Mund gelegte Wunsch, daß solche Ermahnungen fruchten und die Menschen doch fromm werden möchten (5 Mos. 5, 29. Jes. 48, 18), wäre ja in Wahrheit ungereimt, wenn sie es nicht vermöchten, oder wenn Gott es allein wäre, der ihnen das Vermögen der Besserung gäbe.

Dasselbe folgt aus den Stellen, wo es heißt: Gott habe den Menschen das Herz verstockt, wobei ich nicht auf die Verstockung Pharao's sehe (2 Mos. 4, 21. 7, 3. 10, 1), weil es dort einer politischen Maßregel galt, und auch nicht auf ähnliche Fälle, wo von politischen Entschließungen die Rede ist (z. B. Jos. 11, 20. Jes. 19, 14), sondern auf Stellen, wie Jes. 6, 9. 10: „Gehe hin und sprich zu diesem Volke: höret's und verstehets nicht, sehets und merkets nicht. Verstocke das Herz dieses Volks, und laß ihre Ohren dicke seyn, und blende ihre Augen: daß sie nicht sehen mit ihren Augen, noch hören mit ihren Ohren, noch verstehen mit ihrem Herzen, und sich bekehren und genesen." Jes. 29, 9 f. — Ich weiß wohl, daß man Gründe hat, hierbei die Form und den Sinn solcher Aussprüche zu unterscheiden. Aber es ist doch klar, daß Jesaias sich dieser Form gar nicht bedienen konnte, wenn er die gewöhnliche Theorie von der Erbsünde gehabt hätte. Denn dann war das Herz aller Menschen schon von selbst verstockt, und es bedurfte nichts, als daß die Gnade sie nicht erleuchtete und besserte. Da aber der Prophet die Verstockung als etwas Ungewöhnliches ansah, das er nicht aus dem menschlichen Herzen selbst erklären, sondern aus einer von Jehovah herstammenden Verblendung ablei-

ten zu müssen glaubte; so ist doch klar genug, daß er das Nicht-verstockt-seyn für den gewöhnlichen und normalen Zustand des menschlichen Herzens hielt.

Das ganze Buch Hiob steht mit der Meinung von einer Erbsünde im Widerspruch. Der Inhalt ist kürzlich dieser. Hiob war von dem härtesten Unglück betroffen worden; er verlor seine Heerden, er verlor alle seine Kinder. Indem er nun deßhalb in tiefste Betrübniß versunken ist, und nicht weiß, womit er solches Leiden verschuldet hat, läßt der Verfasser dieses Buchs Hiobs drei Freunde zu ihm treten, deren langer Reden kurzer Sinn dieser ist, daß Hiob nothwendig ein Sünder, und wenn auch nicht ein öffentlicher, doch ein geheimer seyn müsse. Hiob dagegen betheuert wiederholt, er sey sich schlechterdings keiner Uebelthat, keiner Sünde bewußt, er habe Gottes Gebot treulich gehalten, und er müsse deshalb nothwendig sein Unglück als unverschuldet ansehen. Man sehe besonders das 27ste, 29ste und 31ste Kapitel. Das Ende ist, daß der Verfasser zuletzt Gott selbst redend einführt, dessen Weisung dahin gehet, daß sein Rath unerforschlich sey, und daß es dem Menschen nicht zieme, mit ihm über die Schickungen, die er verhänge, zu rechten; wobei er zugleich sagt Kap. 42, 7 daß die drei Freunde nicht recht von ihm geredet hätten, sondern nur Hiob. — Hätte nun der Verfasser dieser Schrift das Dogma von dem gänzlichen Verderben der menschlichen Natur und deren Verdammlichkeit vor Gott gehabt, wie hätte er doch den Hiob die Gerechtigkeit seines Lebens so rühmen, und am Ende Gott bezeugen lassen können, daß Hiob recht geredet habe? — Und da die drei Freunde sich so viel abmühen, Hiob zu beweisen, daß irgend eine Sündenschuld auf ihm liege, wie hätten sie, wenn sie das

Dogma von der Erbsünde kannten, nicht Hiob darauf verweisen sollen, daß nur nach Adams Falle „alle böse, ganz böse" sind, und nichts als Gottes Zorn und zeitliche Strafen und ewige Verdammniß verdient haben?

Dasselbe folgt aus allen so zahlreichen Stellen, in denen gesagt wird, dem Gerechten solle es wohl, dem Gottlosen übel gehen, und Gott werde einem jeglichen vergelten nachdem er es verdient habe, mit Leben dem Guten, mit Tod dem Bösen. S. Jes. 3, 10 f. Ps. 5, 13. 7, 13. Ps. 119. Ezech. 3, 18—21. 18, 4—32. 33, 7—20., in welchen letztern Stellen noch dazu aufs nachdrücklichste behauptet wird, jeder solle um seiner eigenen, nicht um eines Andern Tugend oder Sünde willen leben oder sterben. Man sehe auch Sprüch. 11, 4—6. 19. Ps. 18, 26 f.

Hierzu kommen die so zahlreichen Beispiele von Menschen, die als fromm gerühmt werden, wie Abel, Henoch, Noah, Abraham, David und so viele Andere, so wie auch die eigenen Zeugnisse so vieler Menschen davon, daß sie fromm und gut gewesen seyen. Hiobs feste Behauptung, daß er kein Sünder sey, haben wir schon erwähnt. Der Psalmist betet zu Gott Ps. 7, 9: „richte mich nach meiner Gerechtigkeit und Unschuld!" Er versichert Ps. 18, 21—25. Ps. 26. Ps. 119, 167 f. er halte alle Gebote Gottes und liebe sie sehr. Assaph ruft Ps. 73, 13 aus: „solls denn umsonst seyn, daß mein Herz unsträflich lebet und ich meine Hände in Unschuld wasche?" — Hiskia betet bei Jes. 38, 3 „Gedenke doch, Herr, wie ich vor dir gewandelt habe in der Wahrheit mit vollkommenem Herzen, und habe gethan was dir gefallen hat." Wie hätten diese alle in ihren Gebeten sich auf ihre Frömmigkeit, ihren Gehorsam so getrost

berufen können, wenn sie gedacht hätten, kein Mensch könne die Gebote Gottes, wie es sich gebührt, halten?

Hierzu kommt, daß die Schrift auch ganz ausdrücklich bezeugt, die Menschen seyen theils gute, theils böse, und den Grund von beidem in dem Menschen selbst findet. So heißt es Ps. 12, 2: „hilf Herr, die Heiligen haben abgenommen!“ es muß ihrer daher vorher viele gegeben haben. Man sehe auch Sprüch. 10, 9. Ps. 97, 10 – 13. Ps. 15. Ps. 24, 3 – 6. Hos. 14, 10. Mal. 3, 18. — Esau und Jakob waren Zwillingsbrüder, und doch wurden sie in Hinsicht ihres moralischen Charakters sehr verschieden, 1 Mos. 25, 27.

Auch widerspricht dem Dogma von der Erbsünde der von der ersten Kindheit bisweilen gebrauchte Ausdruck: „ehe das Kind lernt Gutes wählen und Böses verwerfen,“ Jes. 7, 16. 5 Mos. 1, 39. Röm. 9, 11, wobei nothwendig vorausgesetzt wird, daß es von Natur die Kraft habe, beides zu unterscheiden, und das Gute zu wählen, das Böse aber zu verwerfen. — Auch der so spät geschriebene Prediger weiß von einer angebornen sittlichen Verderbniß nichts, sondern sagt vielmehr, daß Gott die Menschen redlich geboren werden lasse. Kap. 7, 30: „Aber siehe dieß! Ich habe gefunden, daß Gott den Menschen rechtschaffen (יָשָׁר, redlich) macht (עָשָׂה, d. i. geboren werden läßt); aber sie selbst (וְהֵמָּה) ersinnen sich böse Ränke.“ Hier wird das, zu was Gott den Menschen macht, dem, zu was sich der Mensch selbst macht, entgegengesetzt, und zwar nicht etwa in Beziehung auf die Urschöpfung vor dem Fall, sondern in Rücksicht auf das, was der Verfasser in der Erfahrung als Menschenbeobachter gefunden hatte.

Denn von diesen Erkenntnissen brauchte er gewöhnlich den Ausdruck: ich habe gefunden, מָצָאתִי.

§. 3.

Fortsetzung. Erörterung der für die Erbsünde angeführten Stellen.

Hiernach läßt sich schon von selbst erwarten, daß diejenigen Stellen des A. Test., welche man für eine allgemeine und angeborne Sündhaftigkeit der Menschen anzuführen pflegt, nicht beweisend seyn werden. Es könnte überflüssig seyn, sie hier näher zu erörtern, wenn sie nicht immer noch, gleichsam als Stellen, deren Beweiskraft gar nicht zweifelhaft, sondern allgemein anerkannt sey, auch in Schriften der neuesten Zeit noch angeführt würden*). Wir wollen sie daher, wenigstens die wichtigsten, noch einzeln durchgehen. — Man berief sich

1) auf 1 Mos. 6, 5, wo es von dem verdorbenen Geschlecht vor der Sündfluth heißt: „Und Jehovah sah, daß die Uebelthaten der Menschen auf Erden zahlreich wurden, und daß alle Gedanken ihres Herzens nur auf das Böse gerichtet waren immerdar.“ Es ist von den Giganten die Rede, welche die Erde mit blutigen Gewaltthaten füllten, also nicht von allen Menschen überhaupt, nicht von aller Menschen Gedanken, die vormals gelebt hatten oder noch in Zukunft leben würden, noch weniger von dem, was der Mensch von Natur sey, wie er geboren werde, sondern von einem besondern durch Umstände entstandenen Verderben. Denn einem angebornen Verderben widerspricht

*) S. Hahns Dogmatik. Dann aber auch Wegscheiders institutio §. 115. Schultheß Revision des kirchl. Lehrbegriffs S. 5.

nicht nur, daß es V. 9 heißt: „Noah war aber ein Gerechter und führte ein göttliches Leben," sondern auch der Ausdruck וַיַּרְא, und Jehovah sah, d. h. erkannte in der Erfahrung. Uebrigens ist auch das Geschlecht, von dem dieses gesagt wird, nach der mosaischen Erzählung in der Sündfluth untergegangen, und die neue Bevölkerung der Erde stammt von Noah, dem Gerechten, der ein göttlich Leben führte. — Aber, sagt man, diese Worte werden

2) 1 Mos. 8, 21 von Gott nach der Sündfluth wiederholt. Denn es heißt: „Und Jehovah sprach in seinem Herzen (beschloß), ich will nicht wieder die Erde verfluchen um der Menschen willen, weil die Gedanken der Herzen der Menschen böse sind von Jugend auf, und will nicht wieder ausrotten alles Lebendige, wie ich gethan habe." Hier, sagt man, bezeugt Gott, daß aller Menschen Gedanken nur auf das Böse gerichtet sind von Jugend auf, also von ihrer Geburt an, und eben dieses, daß Gott diese allgemeine unvermeidliche Sündhaftigkeit erkennt, wird ihm ein Bewegungsgrund, keine zweite Sündfluth zu verhängen, weil ja doch die Menschen einmal Sünder und unverbesserlich seyen. Diese Auffassung ist aber zuverlässig unrichtig, ob man sie gleich auch bei Rosenmüller findet. Sollten die Worte „weil die Gedanken der Menschen böse sind" einen streng allgemeinen Satz ausdrücken, und die Natur des Menschen als von Geburt böse und sündig bezeichnen, so würde damit doch in grabem Widerspruch stehen, daß Noah ein Gerechter, der ein göttlich Leben führte, genannt wird, daß vor der Fluth des Henochs (1 Mos. 5, 24) als eines, der ein göttliches Leben führte, gedacht wird, und daß auch späterhin eine große Menge einzelner Menschen um ihrer Frömmigkeit und Gerechtigkeit willen gerühmt

werden. Auch wäre es ja thöricht, wenn man Gott erst nach der Sündfluth zu der Einsicht kommen ließe, daß die Menschen von Natur bösartig seyen, und eine Sündfluth nichts helfe, sie zu bessern. Das hätte er ja seit Adams Falle wissen müssen. Vielmehr entsprang, nach der ganz bestimmten Erzählung 1 Mos. 6, 1—13 die Verderbniß, welche durch die Sündfluth gestraft wurde, dadurch, daß die Kinder Gottes sich zu den Töchtern der Menschen begaben, sie beschliefen und mit ihnen ein gewaltthätiges, blutdürstiges Geschlecht erzeugten, das „die Erde mit Frevel erfüllte." Von diesem Geschlechte, gegen das Noah und seine Familie den Gegensatz bildeten, heißt es 1 Mos. 6, 5 „alles Dichten und Trachten ihres Herzens war nur böse immerdar." Wenn nun nach der Fluth Kap. 8, 21 Jehovah spricht, es solle keine zweite Sündfluth kommen, und dabei die Worte von der Bosheit der Menschen wiederholt, mit denen er die Gewaltthätigkeiten des vertilgten Geschlechts früher (Kap. 6, 5) bezeichnet hatte, so ist schon an sich wahrscheinlich, daß sie nicht von allen Menschen, Noah und seine Nachkommen eingeschlossen, sondern nur von dem vertilgten Geschlecht gesagt, also kein allgemeiner sondern ein partieller Satz und nur eine Wiederholung des früher gesagten sind. Gott sagt: „ich will nicht wiederholen, was ich gethan habe, (לֹא אֹסִף, nämlich כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי, was aus dem Folgenden hier hinzuzudenken ist), nämlich daß ich die Erde verfluchte um der Menschen willen, weil die Gedanken ihrer Herzen böse waren von Jugend auf." So muß man aber die Stelle um so mehr erklären, da der Text selbst nicht dieses als Grund des gnädigen Entschlusses Jehovahs angibt, daß er erkannt habe, die Menschen seyen nun einmal böse und verdorben (wodurch ja

Jehovah selbst ausgesprochen haben würde, daß er sich mit der ersten Sündfluth übereilt und erkannt habe, sie sey nutzlos und unbillig gewesen), sondern dieses, daß er Wohlgefallen gehabt habe an dem frommen Opfer Noah's. Denn es heißt ja ausdrücklich V. 20 f.: „Und Noah baute für Jehovah einen Altar und nahm von allen reinen Thieren und Geflügel, und brachte ein Opfer auf dem Altar. Und da Jehovah den lieblichen Geruch roch, so sprach er in seinem Herzen: ich will nicht wiederholen, was ich gethan habe, nämlich als ich die Erde verfluchte um der Menschen willen, weil ihre Gedanken ganz auf das Böse gerichtet waren" ꝛc. Man kann auch übersetzen: um der Menschen willen, deren Gedanken ꝛc. Denn das hebr. כִּי steht auch für das Relativum אֲשֶׁר. Die Versicherung Jehovahs also, daß keine zweite Fluth kommen solle, stellt der Text dar als hervorgegangen aus dem Wohlgefallen an dem frommen Opfer Noah's, und als Belohnung Noah's für ihn, seine Familie und das neue von ihm abstammende Menschengeschlecht, daher auch Jehovah mit ähnlichen Worten, wie er dem Adam die Erde übergeben hatte, sie, wie man Kap. 9 lieset, dem Noah und seinen Nachkommen aufs Neue übergibt, diese aufs Neue zu Herren der Erde feierlich einsetzt, zugleich aber auch noch zwei Verbote, welche von den blutdürstigen Geschlechtern vor der Fluth waren hintangesetzt worden, beifügt, nämlich kein rohes Fleisch zu essen und keinen Menschen zu tödten (9, 4—6). Es ist daher sonnenklar, daß Jehovah mit dem neuen Geschlechte, das die Erde zum zweiten Male bevölkern sollte, darum einen Bund schloß, weil Noah's und seiner Familie Opfer, d. i. ihre Frömmigkeit, ihm wohlgefiel, nicht aber darum, weil er eingesehen habe, auch Noah und seine Nach-

kommen würden eben so bösartig seyn als die vertilgten Geschlechter. Vielmehr bildet Noah mit seinen Nachkommen den offenbaren Gegensatz gegen das frühere durch die Fluth vertilgte Geschlecht, an dem nichts Gutes war. — Eine Hauptstelle, auf welche man sich berief, war

3) Psalm 51, 7 „Siehe ich bin aus sündlichem Saamen gezeugt und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen." Diese Uebersetzung ist aber unrichtig. Vom zeugen und vom sündlichen Saamen, Ausdrücke, welche den Vertheidigern der Erbsünde so wichtig waren, weil sie die Fortpflanzung eines natürlichen Verderbnisses auszusagen schienen, hat der hebräische Text nichts, und Luther hat falsch, nach vorgefaßter Meinung übersetzt. Vom Saamen steht gar kein Wort im Hebräischen, und für gezeugt seyn steht חוּל, was nie vom Manne, sondern nur vom Weibe gesagt wird, indem es eigentlich heißt: Schmerzen empfinden, dann: Geburtswehen empfinden. Das Passivum חוֹלַל heißt daher nicht gezeugt, sondern geboren werden. Der hebräische Text sagt also viel weniger, nämlich: „in Sünde (oder mit Sünde) bin ich geboren worden, in (oder mit) Sünde empfing mich meine Mutter." Kein Wort also sagt David davon, daß die Sünde schon dem Saamen seines zeugenden Vaters angeklebt habe, und selbst in dem Falle, wenn er dieses gesagt hätte, würde dieß doch nur von seinem Vater, nicht von allen Menschen ohne Ausnahme gelten. So viel ist also gewiß, mag man die Worte übrigens erklären wie man will, daß David hier nicht auf das Entfernteste sagt, daß ein sittliches Verderben durch die Zeugung und den Saamen bei allen Menschen auf die Kinder übergehe. Eben so grundlos ist es, wenn man sagt, David

habe seinen Ehebruch mit Bathseba und die Ermordung ihres Mannes mit der Erbsünde, mit der alle Menschen behaftet seyen, entschuldigen und Gott zur Vergebung bewegen wollen. Dieß thut David weder anderwärts in seinen Bußpsalmen noch hier. Er ist vielmehr in der Anklage seiner selbst begriffen. „Ich erkenne (sagt er 5. 6.) meine Missethat wohl, und mein Verbrechen stehet immer vor mir. Vor dir allein (das Volk nämlich kannte den Zusammenhang der Sache noch nicht) habe ich gesündiget, und mein Verbrechen ist vor deinen Augen, darum erkenne ich deinen Ausspruch, dein (durch Nathan mir geoffenbartes) Strafgericht für Recht." Daran schließt sich nun V. 7: Siehe, mit Sünde bin ich geboren ꝛc., was also nicht eine Entschuldigung, sondern ein Bekenntniß seines Unrechts ist. — Was ist nun aber der eigentliche Sinn der Worte *)? — Er kann philologisch betrachtet ein dreifacher seyn. Entweder a) will David sagen, daß er selbst einem nicht legitimen, sondern einem ungesetzlichen Beischlaf sein Daseyn verdanke, und also schon ein Kind der Unkeuschheit sey, daher er als das Kind einer Ehebrecherin ohnehin ein Gott mißfälliges Geschöpf sey (s. Sirach 23, 34—36. Weish. 3, 16. 17. 4, 3). — Oder b) die Worte sagen: es ruhe noch eine Schuld seiner Aeltern auf ihm, wofür er noch büßen müsse; denn die hebräischen Worte, welche Sünde bezeichnen, stehen auch oft für Schuld der Sünde. So würde der Sinn seyn: siehe, nicht nur wegen meiner Sünde mit Bathseba werde ich mit Recht

*) Schultheß in der Revision des kirchlichen Lehrbegriffs S. 29 ff. erklärt diesen Psalm nicht von David, sondern vom jüdischen Volke zur Zeit des Exils, und versteht unter der Mutter Jerusalem.

gestraft, sondern ich habe auch noch unverbüßte Schuld von der Aeltern Seite her durch die Geburt überkommen, die ich bezahlen muß. Denn bekanntlich wird im alten Test. häufig gesagt, daß die Kinder noch um der Aeltern Sünde willen von Gott gestraft werden; z. B. Ps. 21, 11. 37, 28. 109, 13. 14. 5 Mos. 5, 9. — Oder c) der Sinn ist: siehe, ich habe nicht nur jetzt eine schwere Sünde gethan, sondern ich war von Kindheit an ein Sünder. — Der letztere Sinn ist ohnstreitig der einzig passende. Denn der dichterische Ausdruck: mit Sünde bin ich geboren und im Mutterleibe empfangen, ist nichts als Umschreibung des anderwärts so oft wiederkehrenden Ausdrucks „von Mutterleibe an," der im alten Testamente häufig steht, um zu bezeichnen, was einer gleich von Jugend auf gewesen sey, oder wozu er sich hingeneigt habe. So heißt es Ps. 58, 4: „die Gottlosen [also nicht alle Menschen] sind verkehrt von Mutterleibe an, und die Lügner irren von Mutterleibe an." So sagt Gott zum Volke Israel Jes. 48, 8: „ich wußte wohl, daß du verachten würdest und von Mutterleibe an ein Uebertreter genennet bist." Hier kann nun, da vom Volke die Rede ist, von Mutterleibe an nichts heißen, als „vom Anfang an," d. i. von der Zeit an, da das Volk aus Aegypten ging. Und Jesaias sagt von sich selbst Jes. 49, 1: „der Herr hat mir gerufen von Mutterleibe an; er hat meines Namens gedacht, da ich noch im Mutterleibe war." Vergl. Jer. 1, 5. Diese Beispiele zeigen, daß der Ausdruck „von Mutterleibe an" nicht eine angeborne Beschaffenheit andeutet, sondern dieß, daß man zu etwas schon in der Jugend geneigt gewesen sey. Wäre es nicht so, so würde Hiob Unsinn sagen, wenn er Hiob 31, 18 spricht: ich habe mich von Jugend

auf gehalten wie ein Vater, und von meiner Mutter Leibe an habe ich gerne getröstet. — David sagt also Ps. 51, 7 nichts weiter als: „von Jugend auf habe ich Unrecht gethan, bin ich mit Unrecht umgegangen.“ Dieses ist nun aber eine dichterische Selbstanklage der Demuth und Reue, die man ganz offenbar mißbraucht, wenn man sie auch nur von David allein in aller Strenge nehmen will. Denn dieß wußte auch David, daß er nicht immer gesündigt habe, sonder zu anderer Zeit auch „ein Mann nach dem Herzen Gottes“ gewesen war. Doch, wenn man auch dieses Bekenntniß nach dem Buchstaben verstehen wollte, so würde es doch nur von David allein, und nicht von allen Menschen gelten, und nicht mehr sagen als Ps. 58, 4: „die Gottlosen sind verkehrt von Mutterleibe an.“

Endlich 4) suchte man noch im alten Test. diejenigen Stellen zusammen, wo man die Sätze ausgesprochen glaubte: daß alle Menschen ohne Ausnahme Sünder sind, daß keiner, auch der beste nicht, vor Gott gerecht und schuldlos sey. Sie sind folgende:

a) 2 Mos. 34, 7: „der du beweisest Gnade in tausend Glied, und vergibst Missethat, Uebertretung und Sünde, und vor welchem Niemand unschuldig ist; der du die Missethat der Väter heimsuchest auf Kinder und Kindeskinder ꝛc.“ Hier hat man sich auch wieder, wie so oft in dieser Lehre, von Luthers Uebersetzung verführen lassen, der nicht nur falsch übersetzt, sondern auch falsch interpungirt hat. Denn nicht mit den Worten „unschuldig ist“ läuft der erste Satz zu Ende, sondern mit den Worten: Uebertretung und Sünde, wo auch der hebräische Text

interpungirt und die alten Uebersetzer. Die Worte: vor welchem Niemand unschuldig ist, gehören vielmehr zum Folgenden und bilden den Anfang des Gegensatzes. Aber was steht dafür im Hebräischen? וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה פֹּקֵד עֲוֹן, at absolvendo non absolvet puniens peccatum etc. d. i. aber er (Gott) straft auch gewiß als ein Heimsuchender die Sünden der Väter u. s. w. Ganz gleich stehen diese Worte wieder 4 Mos. 14, 18, wo sie Luther sehr richtig übersetzt hat: „und lässet niemand ungestraft." Die LXX haben an beiden Stellen *καὶ οὐ καθαιρεῖ τὸν ἔνοχον.*

b) 1 Kön. 8, 46 und wiederholt 2 Chron. 6, 36, wo man bei Luther lieset: denn es ist kein Mensch, der nicht sündiget. Die Worte spricht Salomo in seinem Gebete bei der Tempelweihe, und sie stehen V. 44 — 50 in folgendem Gedankenzusammenhange: wenn das Volk in Zukunft gegen seine Feinde ausziehen, und im Tempel um Sieg beten wird, so wolleſt du sie erhören; wenn es sich aber an dir versündigen wird, und du sie zur Strafe in Feindes Hand geben wirst, und sie dann reuevoll zu dir rufen werden, so wolleſt du ihnen vergeben." Aus diesem Gedankenzusammenhange ergibt sich, daß nicht von moralischen Gebrechen Einzelner, als Zorn, Neid, Rache, Unzucht, Geiz ꝛc., sondern von Nationalvergehungen gegen Gott, als König Israels, die Rede ist, mithin der Satz: daß kein Mensch sey, der nicht sündige, in diesen Zusammenhang gar nicht paßt. Luther hat aber auch falsch übersetzt. Die hebräischen Worte sind: כִּי יֶחֶטְאוּ־לָךְ כִּי אֵין אָדָם אֲשֶׁר לֹא־יֶחֱטָא וְאָנַפְתָּ בָם das ist: „wenn sie sich aber gegen dich vergehen, wenn kein Mensch ist, der sich nicht vergeht, und du erzürnst dich über sie u. s. w." Das zweite כִּי, da es nur die bedingte Rede fortsetzt, darf durchaus nicht denn mit

Luther übersetzt werden, sondern wie das erste: wenn. Es wäre auch wunderlich, wenn Salomo auf die Erbsünde hinweisen wollte, um es zu erklären, daß das Volk wohl nicht ohne Sünde bleiben werde. Das zweite כִּי also bestimmt das vorhergehende unbestimmte Sündigen genauer, um bemerklich zu machen, daß nicht von Privatsünden Einzelner, sondern von einer allgemeinen, öffentlichen, einer Nationalsünde, die Rede sey: „Wenn sie gegen dich sündigen werden, wenn keiner im Volke ist, der nicht dieser Sünde sich theilhaftig gemacht hat u. s. w."

c) Psalm 14 und Ps. 53 (denn beide stimmen wörtlich zusammen), wo es heißt: „der Herr schauet vom Himmel auf die Menschenkinder, um zu sehen, ob sie weise sind und ihn suchen; aber sie sind allesammt Rebellen und verdorben, da ist keiner, der Gutes thue, auch nicht einer." — Man mag nun diesen Psalm mit der Ueberschrift dem David zuschreiben, oder ihn wegen des 7ten Verses einem Verfasser im Exil beilegen, so ist so viel gewiß, daß der Psalm von politischen Feinden, in jenem Falle Davids, in diesem der Nation spricht, nicht von allen Menschen ohne Ausnahme. Es sind Partheimenschen oder Ungläubige, welche nach dem ersten Verse sagen: es ist kein Gott, also Jehovah nicht für Gott anerkennen oder überhaupt Gott nicht ehren. Von Verächtern Jehovahs ist daher die Rede, von ihnen wird gesagt, keiner thue Gutes, nicht aber von Gottes Verehrern, noch weniger von allen Menschen. Auch die Anwendung, die Paulus Röm. 3, 10 ff. von diesen Worten macht, bezieht sich nicht auf alle Menschen, sondern auf seine Zeit und namentlich auf die Juden.

d) Ps. 130, 3: „So du willt, Herr, Sünde zurechnen, Herr, wer wird bestehen?" Damit, glaubte man,

werde also gesagt, niemand bestehe vor Gott, alle seyen Sünder. Es ist aber zu bemerken, daß der hebräische Text nicht hat: Sünde zurechnen. Er hat für Sünde ein bedeutenderes Wort עֲוֹנוֹת, große, schwere Vergehen, und für zurechnen hat er שָׁמַר, bewahren, das von Vergehungen heißt: sie im Gedächtnisse bewahren, sie einem gedenken, d. i. sie strafen. Nun bemerke man noch, daß der Psalmist nicht von sich allein, sondern von sich und seinem Volke spricht, wie der 7te und 8te Vers zeigt; daher „Sünde" oder Vergehungen steht für: unsre, d. i. meine und des Volks Vergehungen. Es ist daher zu übersetzen: Wenn Jehovah unsre Sünden strafen wollte, wer (von uns) möchte da bestehen? — Dieß ist nun aber wesentlich etwas ganz anderes als was man in dieser Stelle sucht, wenn man sie anführt zum Beweise, daß auch der Beste vor Gott nicht schuldlos sey. Dann versteht man unter Sünde zurechnen das moralische Urtheil Gottes über den Werth menschlicher Handlungen überhaupt, und dann sagte die Stelle allerdings, daß kein Mensch vor Gott bestehen könne. Aber der Text spricht nicht vom Urtheil Gottes, ob etwas Sünde sey, sondern von der Strafe, die auf wirkliche, große Vergehen folgt. Die עֲוֹנוֹת sind nicht etwa unsittliche Gesinnungen, Vorsätze, Regungen, auch nicht Unterlassungssünden, sondern es sind geschehene unsittliche Thaten gröberer Art. Die Sache ist also, daß, indem der Psalmist V. 1. Gott bittet, er möge das folgende Gebet um Rettung Davids und des Volks erhören, er im 2ten Verse bittet, Gott möge sich an der Erhörung des Gebets nicht etwa durch seine (Davids) und des Volks frühere Vergehungen hindern lassen; denn, sagt er nun,

wenn du unsre Vergehungen strafen willst, so könnten wir freilich nicht bestehen, oder nicht aufrecht stehen, erhalten, gerettet werden.

e) Ps. 143,2 „und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht." Mit dieser Stelle hat es dieselbe Bewandniß, wie mit der vorhergehenden, und sie steht auch ganz in gleichem Zusammenhang. Der Ausdruck aber „ins Gericht gehen" heißt auch nicht moralisch prüfen, ob einer schuldlos oder nicht sey, sondern: einen vor Gericht ziehen, einen anklagen, zur Strafe ziehen; also nur dann anwendbar, wenn der, welcher vor den Richter geht, schon weiß und überzeugt ist, daß der, den er anklagen will, strafbar ist. Von Gott gesagt, heißt es also nicht: den Lebenswandel eines Menschen in Untersuchung ziehen, ob er gefehlt habe oder nicht, sondern: wegen seiner schon geschehenen Vergehungen ihn zur Rechenschaft und Strafe ziehen. Das vor dir (לְפָנֶיךָ) im 2ten Gliede heißt also: dir gegenüber, dir als Kläger und Richter gegenüber, wenn du einen für strafbar erkennst. Und statt ist gerecht, ist zu übersetzen: kann gerechte Sache haben, denn es steht: יִצְדַּק das Futurum, das mit der Negation nicht das Präsens und den bestehenden Zustand ausdrückt, also nicht das gerecht seyn, sondern das gerecht seyn wollen oder sollen. Die Stelle sagt also: ziehe deinen Knecht wegen seiner Sünden (jetzt, wo er von seinen Feinden so hart bedrängt wird) nicht zur Strafe, denn dir gegenüber, wenn du anschuldigst, kann keiner gerecht seyn wollen." Der Grund des Letztern wird aber nicht darein gesetzt, als ob keiner nicht auch gerecht vor Gott erfunden werden könne, (dessen sich ja David

anderwärts, eben so wie Hiob, rühmt), sondern darein, entweder, daß Gott keinen ohne Grund zur Strafe zieht, also keiner, wenn Gott ihn zur Strafe zieht, Recht haben kann, oder, daß keiner die Strafen dieses Richters abwenden kann, dessen Macht er als Lebender gänzlich verfallen ist. Den letzten Grund, warum kein Sterblicher gegen Gott Recht behalte, macht Hiob Kap. 9, 1 — 16 sehr nachdrücklich geltend.

f) Drei fast gleichlautende Stellen im Hiob; nämlich Kap. 4, 17 — 19: „wie mag ein Mensch für gerecht ge„halten werden vor Gott, oder ein Mann für rein vor „seinem Schöpfer? Siehe unter seinen Knechten ist keiner „ohne Tadel, und in seinen Boten findet er Thorheit." Kap. 15, 14 — 16: „Was ist ein Mensch, daß er sollte „rein seyn, und daß der sollte gerecht seyn, der vom Weibe „geboren ist? Siehe unter seinen Heiligen ist keiner ohne „Tadel, und die Himmel sind nicht rein vor ihm." Kap. 25, 4 — 6: „Wie mag ein Mensch gerecht vor Gott „seyn, und wie mag rein seyn eines Weibes Kind? Siehe, „der Mond scheinet noch nicht, und die Sterne sind nicht „rein vor seinen Augen, wie viel weniger ein Mensch?" — Wenn man aber auch alles zugibt, was die Vertheidiger der Erbsünde nur immer aus diesen Stellen schließen, so würden sie doch unbrauchbar seyn zum Beweise. Denn es sind Worte theils des Eliphas, theils des Bildad, der Freunde, die Hiob seines Unrechts zu überweisen suchten. Der Verfasser des Hiob legte ihnen aber nicht die Worte, die er für wahr und richtig hielt, in den Mund, sondern Scheingründe, die er selbst verwarf; ein Umstand, den man beim Gebrauch der Beweisstellen aus Hiob meistens gar nicht beachtet. Von den Reden dieser Freunde aber läßt

der Verfasser Gott am Schlusse Kap. 42, 7 dieses Urtheil fällen: „Mein Zorn ist ergrimmt über dich (Eliphas) und über deine zween Freunde; denn ihr habt nicht recht von mir geredet, wie mein Knecht Hiob.“ — Aber selbst wenn wir dieses Verwerfungsurtheil der Reden der drei Freunde nicht hätten, so würden diese drei Stellen, die alle dreie ein angebliches Orakel (s. Kap. 4, 13 ff.) aussprechen, das nicht beweisen können, was man aus ihnen beweisen will. Denn 1) wird dieses Orakel an keinem der drei Orte angeführt, um Hiob zu beweisen, daß er im Allgemeinen ein Sünder sey, weil alle Menschen, ja selbst die Engel nicht vor Gott gerecht seyen. Eliphas hatte ja nur vorher Kap. 4, 7 gesagt, daß es Gerechte gebe, und daß sie von Gott für Gerechte erkannt und gesegnet würden. Und wo die drei Freunde den Hiob Schuld geben, er müsse ja doch gröblich, wenn auch heimlich, gesündigt haben, weil ihn Gott sonst nicht so hart strafen würde, da denken sie nicht etwa an das, was wir im Allgemeinen sittliche Schwäche der Natur nennen, an moralische Mängel, wie sie auch bei dem besten Menschen sich finden, an Gemüthsstimmungen, Wünsche, Gefühle, welche nicht vor dem moralischen Richterstuhle bestehen; denn daß Gott solche Mängel mit solchem Elende bestrafe, wie Hiob widerfuhr, fällt ihnen nicht ein: sondern sie denken an eine positive schlechte Handlung, an ein grobes Vergehen, an heimliche Verbrechen und ungerechte Thaten, die Hiob begangen haben müsse, und wofür ihn Gott züchtige. Es wäre nun aber wirklich sehr schwach, daß ich nicht sage abgeschmackt, wenn Eliphas und Bildad, um Hiob seiner verborgenen Ungerechtigkeiten zu überführen, sich darauf hätten berufen wollen, daß kein Mensch, selbst die Engel

nicht, von allen Mängeln rein seyen. Denn der Schluß: kein Mensch und kein Engel ist moralisch vollkommen; du bist ein Mensch, also bist du auch ein Verbrecher und der härtesten Strafen werth," wäre doch gar zu abgeschmackt. Vielmehr 2) wird dieses Orakel an allen drei Orten darum angeführt, um Hiob fühlbar zu machen, daß sein Murren gegen Gott, sein Anklagen und Rechten mit Gott ungeziemend sey, und zwar nicht darum, weil alle Menschen Sünder seyen, sondern weil der Mensch ein Sterblicher, ein Schwacher und Kurzsichtiger, Gott aber ewig, allmächtig und vom höchsten Verstande sey, und darum der Mensch aus Ehrfurcht nicht mit Gott rechten dürfe und solle, weil er gegen ihn nie Recht behalten könne. Dieses ist es, was Eliphas nach jenem Orakel im 5ten Kapitel ausführt; dieses ist es, was er im 15ten Kapitel zur Einleitung auf die Wiederholung des Orakels Hiob Schuld gibt, nämlich V. 3. 4, daß er wider Gott murre, verächtlich von ihm rede, V. 7 f. daß ja doch Gott ihm an Verstand unendlich überlegen sey, V. 12. 13 daß er einen ungeziemenden Stolz gegen Gott beweise. Noch klarer zeigt dieses die dritte Wiederholung des Orakels von Bildad, Kap. 25, der ausdrücklich von der höchsten Macht Gottes ausgehet (V. 1. 2), um das Orakel einzuleiten, und die gleich Kap. 26 folgende Gegenrede Hiobs V. 1—3, der dem Bildad vorwirft, es sey also nicht fein von ihm, daß er Gott, dem Allmächtigen, gegen ihn (Hiob), den Ohnmächtigen, beistehe. — Endlich 3) weisen auch die gebrauchten Ausdrücke selbst auf einen andern Sinn hin, als die Lutherische Uebersetzung hat. Es wird in allen drei Stellen der Mensch nicht als Mensch (אָדָם), sondern als der Schwache, Sterbliche, יְלִיד אִשָּׁה, אֱנוֹשׁ, bezeichnet, also nicht nach

seiner sittlichen Beschaffenheit, sondern nach der Schwäche seiner Kraft und seines Verstandes und der Kürze seines Lebens betrachtet; darum wird er mit den Unsterblichen, den Engeln, und mit dem Unveränderlichen, dem Himmel und den Gestirnen verglichen. Das טָהֹר in der ersten Stelle und das in den beiden andern Stellen vorkommende זָכָה kann also hier nicht im moralischen Sinne stehen: schuldlos seyn, sondern es steht in Beziehung auf das Wesen oder die Substanz, und zwar in seiner ersten Bedeutung: hell, glänzend seyn. Hiob betrachtet hier das Wesen Gottes nach der im Alterthume, auch dem Hebräischen, gewöhnlichen Vorstellung, daß Gottes Substanz das reinste Licht sey, reiner und glänzender als das Licht der Gestirne, der Himmel, geschweige denn als der irdische, vergängliche Mensch. Eben so ist aber hier das in allen drei Stellen vorkommende צָדַק nicht: gerecht seyn, d. i. sittlich schuldlos, ob es dieses gleich bisweilen bedeutet, sondern es ist: rechten, mit einem ums Recht streiten, wie es auch Jes. 43, 9 steht. Diese Bedeutung muß hier um so mehr festgehalten werden, da in der ersten Stelle auf צָדַק folgt מִן, was nicht heißen kann bei, sondern von ab, das ist: so, daß man sich von einem andern, mit dem man vorher einig war, abwendet und gegen ihn steht; daher, dem Sinne nach: gegen, wider. Also: rechten wider Gott. So steht חָטָא מִן sündigen gegen Gott; עָמַד מִן, stehen wider Gott, 5 Mos. 33, 7. Dan. 11, 8. רָשַׁע מֵאֱלֹהִים, sündigen wider Gott, sich von ihm abkehrend, Ps. 18, 22. — Diese Bedeutung von צָדַק מִן ist aber hier um so gewisser fest zu halten, da in der dritten Stelle Kap. 25, 4 gelesen wird יִצְדַּק עִם־אֵל, was gar nichts anders heißen kann als: mit Gott rechten;

nimmer aber vor Gott, d. h. nach dem Urtheil Gottes gerecht seyn, wie es Gesenius im Lexikon erklärt hat. Denn nicht nur kann עִם philologisch nicht heißen vor Gott, sondern die Parallelstelle, welche Gesenius (a. a. O.) noch für diese Bedeutung anführt, spricht auch gradezu dagegen, nämlich Hiob 9, 2, wo יִצְדַּק עִם־אֵל im folgenden 3ten Verse parallel steht mit רִיב עִם, litigare cum. Der Sinn des Orakels in allen drei Stellen ist also: der Staubgeborne, Ohnmächtige soll sich nicht vermessen mit Gott rechten, oder lichtglänzender, d. i. herrlicher, trefflicher seyn zu wollen als er; denn auch die Lichtwesen der Engel und das Licht der Gestirne ist gegen ihn nicht rein, nicht vollkommen.

Eben so wenig beweisen zwei andere Stellen im Hiob, wo allerdings Hiob selbst redet, dessen Reden am Schlusse des Buchs (Kap. 42, 7) von Gott gebilligt werden. Nämlich

g) Hiob 9, 2: „ja, ich weiß fast wohl, daß ein Mensch nicht rechtfertig bestehen mag gegen Gott." Diese Uebersetzung Luthers ist aber gänzlich falsch, indem es im Hebräischen heißt: אָמְנָם יָדַעְתִּי כִי־כֵן וּמַה־יִּצְדַּק אֱנוֹשׁ עִם־אֵל, also wörtlich: „in Wahrheit, ich weiß, daß dieses so ist (wie du es dargestellt hast Kap. 8); und wie sollte auch der Sterbliche mit Gott rechten wollen?" — Ich habe nur so eben bemerkt, daß צָדַק mit folgendem עִם nicht heißen könne: gerecht seyn nach dem Urtheile Gottes, sondern: mit Gott ums Recht streiten, also das was רִיב עִם־אֵל im 3ten Vers. Dieses war es auch, was Bildad im Vorhergehenden Kap. 8 an Hiob getadelt hatte, nämlich (V. 2. 3), daß Hiob gegen Gott einen stolzen Muth habe und mit ihm rechten wolle, und er sagt deßhalb

V. 4 — 22, daß Gott dem Guten wohlthue und nur den Verbrecher so heimsuche wie Hiob. Dieser entgegnet nun: „ich weiß dieß recht wohl, daß Gott den Frommen wohlthut und die Verbrecher straft. Und was hülfe es mir, wenn ichs nicht glauben wollte? kann ich Sterblicher darum mit Gott hadern, mit ihm ums Recht streiten?" — Den Grund, warum dieses Hiob für ungeziemend hält, setzt er nicht darein, daß keiner vor Gott gerecht sey, sondern darein, daß Gott dem Menschen an Verstand und Macht zu unendlich überlegen ist, und der Mensch daher, auch wenn er Recht habe, gegen ihn das Recht nicht durchführen könne, sondern sich dennoch unterwerfen müsse. Darum fährt er V. 3. 4 fort: „Gott, wenn es ihm beliebte, mit dem Menschen ums Recht zu streiten, ist so großen Verstandes, daß der Mensch gar bald verstummen müßte; er ist (V. 5 — 13) so mächtig, daß er keinem Sterblichen Rede zu stehen braucht; und (V. 14. 15), wenn der Mensch gleich Recht hat, so kann er es doch gegen den Allmächtigen nicht ausführen, sondern behält Unrecht." — Ganz dasselbe, daß der von Gott Verworfene kein Recht habe, deßhalb mit Gott zu rechten, wird auch im Buche der Weisheit K. 12, 11 — 17 herausgehoben.

h) Hiob 14, 4: „Wer will einen Reinen finden bei denen, da keiner rein ist?" So Luther; und Rosenmüller (in den Scholien zu dieser Stelle) findet hier die volle Erbsünde. Er sagt: „*quis dabit pu-*
„*rum ex immundo*, scl. homine natum? *Non unus;*
„ne unus quidem hoc praestabit, ut mundus ex im-
„mundo *nascatur*. — Haec affert, ut ex naturae suae
„imbecillitate et *vitiositate* Deum facilius pertrahat
„ad sibi veniam dandam, ne se ita graviter affligat.

„Quid, inquit, hominem punis ob peccata, ad quae „suapte *sua natura* est proclivis, et quae *ex vitiosa* „*indole naturae suae, quum immundus sit origine,* „*vitare non potest?*“ — Daß diese Erklärung gewiß falsch ist, zeigt 1) der Zusammenhang, dem sie widerspricht. Hiob ist weit davon entfernt, sich für schuldig zu halten und seine Sünden entschuldigen oder um Vergebung derselben flehen zu wollen. Er hält sich im Gegentheil für völlig unschuldig, und hatte Gott im Vorhergehenden (Kap. 13, 17 ff.) aufgefordert, mit ihm vor Gericht zu gehen, nicht aber ihn unverhört mit dem schmählichen Aussatz zu strafen. Daß aber Gott dieses doch gethan habe, das ist es eben, was er Kap. 1, 1 — 6 Gott vorwirft als eine Härte. Nicht eine Entschuldigung von Vergehungen kann also der 4te Vers enthalten, sondern eine Anklage, einen Vorhalt der Härte, mit der ihn Gott behandle. Und wäre denn auch die Hinweisung auf die Erbsünde eine Entschuldigung für grobe Vergehungen? Denn auch hier könnte nicht von Mängeln, Schwächen, Gemüthsstimmungen die Rede seyn, sondern von ungerechten Thaten, von Verbrechen, welche eine so harte Strafe verdienten. Diese aber aus der Erbsünde entschuldigen zu wollen, wäre doch gar zu ungereimt. Dazu kommen 2) philologische Gründe. Die hebräischen Worte sind: מִי־יִתֵּן טָהוֹר מִטָּמֵא לֹא אֶחָד, wörtlich: „wer sollte geben einen Reinen aus dem Unreinen? Nicht einer.“ Hier ist nun philologisch unmöglich, daß נָתַן, geben, jemals so viel als zeugen heiße. Wohl steht es von Bäumen, welche Blätter, Früchte ꝛc. geben, oder machen, aber nimmer von menschlicher Zeugung. Ferner müßte es dann nicht heißen מִי, wer? sondern מָה, wie? wie wäre es möglich? Denn nach der gewöhnlichen

Erklärung müßte man מִי, *quis* auflösen in quis hominum? So hieße es also: quis hominum dabit (generabit) purum ex immundo? Es ist aber klar, daß dann das ex immundo auf ein anderes Subject hinweisen würde. — Ferner ist die Formel מִי־יִתֵּן dem Sprachgebrauche gemäß eine wünschende, welche die Stelle des Optativs vertritt. Man sehe Hiob 6, 8. 23, 3. 19, 23. 31, 31. 35. Jer. 9, 1. Ps. 55, 7. 2 Mos. 16, 3. 4 Mos. 11, 29. 5 Mos. 5, 26. 28, 67. Es ist also sprachwidrig zu übersetzen: wer gibt, wer zeugt einen Reinen ꝛc. Im Wunsche würde es also heißen: „o möchte doch jemand einen Reinen zeugen aus einem Unreinen!" was nun gar nicht in den Zusammenhang passen würde. Man muß also nothwendig die Stelle anders erklären. נָתַן mit folgendem Accusativ heißt oft: zu etwas machen; wie 1 Mos. 17, 5. Hos. 11, 8. Ezech. 16, 7. 26, 19. 30, 12. und namentlich auch in der Formel מִי־יִתֵּן, wie 4 Mos. 11, 29. 5 Mos. 28, 67: „früh sage ich: wer gibt (macht) Abend? (d. i. o möchte es Abend seyn!) und Abends sage ich: wer gibt (macht) Morgen? (d. i. o möchte es Morgen seyn!)" Es ist also zu übersetzen: Wer macht einen Reinen aus einem Unreinen? Oder besser noch verbindet man das מִן in מִטָּמֵא nicht mit נָתַן, sondern macht es abhängig von טָהוֹר, rein von. Denn obgleich טָמֵא auch Adjectivum ist, so stehen doch die Adjectiva nicht selten in der Bedeutung des Substantivs, wie im Griechischen und Lateinischen das Neutrum der Adjectiven, und מִן findet man auch Jer. 2, 25 mit dem Adjectiv: מִיָּחֵף, daß er (der Fuß) nicht ein bloßer sey. Es ist also zu übersetzen: wer macht doch den Reinen, daß er nicht unrein ist? was dann so viel ist, als: wer macht mich doch aus einem

Unreinen zu einem Reinen? — Da sich nun Hiob in allen seinen Reden nirgend für schuldbefleckt, sondern für schuldlos erklärt, so ist hierbei nicht an das Sittliche, sondern an die levitische Reinigkeit, an Hiobs Aussatz zu denken, über den er sich nur eben, Kap. 13, 28, mit den Worten beklagt hatte: „der ich wie ein faules Aas vergehe, und wie ein Kleid, das die Motten fressen." Der volle Sinn des 4ten Verses also ist: „wer macht mich (d. i. o möchte mich jemand machen) zu einem Reinen aus einem Aussätzigen? oder wer reinigt mich von meinem Aussatze? Niemand!" — Diese Erklärung ist dem Zusammenhange völlig angemessen, indem nun Hiob V. 1 — 6 dieses sagt: „ich bin ja ein sterblicher Mensch, „mit Elend gesättigt, ich verwelke wie eine Blume, ver„gehe (durch den Aussatz) wie ein Schatten. Das siehest „du (Gott) wohl, und doch willst du mit mir rechten? „Ich bin ein durch den Aussatz verunreinigter, aber nie„mand, ob ich es gleich wünschte, mag mich davon rei„nigen. Wenn nun mein Leben so kurz ist, und das Maß „desselben bei dir steht, so laß doch ab von mir (mit dem „Elende des Aussatzes), und gönne mir, daß ich, obgleich „in Arbeit, doch wenigstens ohne dieses Elend meinen „Lebenstag vollbringe!" — Man vergleiche dazu Hiobs Klage über den Aussatz Kap. 9, 17. 18: „Er (Gott) fähret über mich mit Ungestüm, und machet mir der Wunden viel ohne Ursach; er lässet meinen Geist sich nicht erquicken, sondern machet mich voll Betrübniß."

i) Sprüchw. 20, 6: „Viel Menschen werden fromm gerühmt, aber wer will finden einen, der rechtschaffen fromm sey?" So Luther; und so scheint gesagt zu werden: kein Mensch könne rechtschaffen, d. i.

wahrhaft fromm seyn. Aber von der Frömmigkeit hat der hebräische Text kein Wort, sondern es heißt: „viele Menschen werden gerühmt, אִישׁ חַסְדּוֹ, als Leute von Gütigkeit oder Freundlichkeit, וְאִישׁ אֱמוּנִים מִי יִמְצָא, aber einen Mann der Aufrichtigkeit, oder der Treue, wer mag ihn finden?" Also: es sind zwar viele äußerlich freundlich und liebreich, aber der Aufrichtigen oder Treuen sind sehr wenige. — Also nur Luthers falsche Uebersetzung hat diesen Ausspruch zur Beweisstelle für die Erbsünde machen können.

k) Sprüch. 20, 9: „Wer kann sagen: ich bin rein in meinem Herzen und lauter von meiner Sünde?" — Das klingt wieder wie Erbsünde. Aber zuerst ist nicht von der Reinheit vor Gott die Rede, sondern wie man aus dem 8ten Vers siehet, von Schuldlosigkeit vor dem Könige und seinem Gericht. Sodann heißt es im Hebräischen nicht: ich bin rein in meinem Herzen, sondern: ich habe mein Herz rein gemacht. Auch drückt die Formel: Wer kann sagen? nicht das Unmögliche, sondern nur, wie in der vorhergehenden Stelle, das Seltene aus. Außerdem würde dieser Vers mit dem 7ten in Widerspruch stehen, wo es heißt: „wer in seiner Unbescholtenheit wandelt, der ist gerecht, und glücklich sind seine Kinder nach ihm." Es gibt also Unbescholtene, Gerechte. Der 8te und 9te Vers, welche zu verbinden sind, sagen also: „Ein König, der auf seinem Richterthrone sitzet, sichtet [eigentlich: mit der Wurfschaufel sichten] mit seinen Augen jede Uebelthat, und wer mag (vor solchem richtenden Auge) sagen, ich habe mein Herz gereinigt, ich bin rein von Vergehen?"

1) Pred. 7, 20. 21: „Die Weisheit stärket den Weisen mehr, denn zehen Gewaltige [Machthaber, vornehme Beamte], die in der Stadt sind; denn es ist kein Mensch auf Erden, der Gutes thut und nicht sündiget.“ — Es ist klar, daß diese beiden Verse, so, wie sie Luther übersetzt hat, keinen innern Zusammenhang haben. Denn wie sollte daraus, daß unter allen Menschen auf Erden keiner Gutes thue, folgen, daß Weisheit stärker mache, als die Gunst von zehen Gewaltigen? Eher würde daraus folgen, daß man mit der Weisheit nichts auf Erden ausrichte, sondern der Gunst der Mächtigen bedürfe. Die hebräischen Worte des 21sten Verses sind: כִּי אָדָם אֵין צַדִּיק בָּאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה־טוֹב וְלֹא יֶחֱטָא. Man sieht, daß Luthers Uebersetzung fehlerhaft ist, indem er צַדִּיק gar nicht übersetzt, und אֵין zu אָדָם gezogen hat, als wenn es hieß כִּי אֵין אָדָם בְּ. Es ist aber nicht אֵין mit Adam zu verbinden, was freilich heißen würde: „es ist kein Mensch auf Erden,“ sondern nach den Regeln des Sprachgebrauchs (s. Ps. 139, 4. Jer. 8, 6) mit צַדִּיק, und also zu übersetzen: „denn der Mensch, oder die Menschen sind nicht gerecht auf Erden.“ Das folgende אֲשֶׁר aber, wozu auch das darauf folgende Futurum anweiset, ist hier, wie oft anderwärts, z. B. 5 Mos. 4, 40. 1 Mos. 11, 7 nicht das Relativum, sondern die Bindepartikel: so daß. צַדִּיק, gerecht, wird auch hier nicht auf unser Verhältniß zu Gott bezogen, ist nicht so viel als schuldlos, tugendhaft, sondern steht in seiner ersten gerichtlichen Bedeutung: gerecht gegen Andere handelnd. Der 21ste Vers ist also zu übersetzen: „denn die Menschen sind nicht so gerecht (gegen einander) auf Erden, daß sie das Gute thun und nicht von der rechten Bahn abweichen,

und sich gegen einander vergehen sollten." Darin liegt aber allerdings ein Grund für die Werthschäzzung der Weisheit, welche nicht nur ihre Besitzer vor Fehltritten, wodurch sie in die Gewalt der Mächtigen kommen, bewahrt, sondern auch weise macht zur Vertheidigung gegen ungerechte Richtersprüche, s. Kap. 9, 14 — 18. Sprüchw. 8, 14 — 16. — Daß aber der Verfasser des Predigers in Hinsicht der allgemeinen Rechtslosigkeit seiner Zeit oder seines Volks bittere Erfahrungen gemacht hatte, zeigt die Parallelstelle Kap. 4, 1: „ich wandte mich und sahe an alle die Unrecht leiden unter der Sonnen: und siehe, da waren Thränen derer, die Unrecht litten und hatten keinen Tröster ꝛc."

Dieses sind die mir bekannten Stellen des A. T., welche man zum Beweise einer allgemeinen und angebornen Sündhaftigkeit anzuführen pflegt, aber, wie wir sahen, ohne Grund. Wenn man aber auch zugeben wollte, daß in einer oder der andern dieser Stellen gesagt würde, daß alle Menschen von Jugend auf zum Bösen geneigt seyen, und Böses thäten; so würden wir doch solche Sätze nach dem allgemeinen Sprachgebrauch beurtheilen müssen, nach welchem man in allen Sprachen das Gewöhnliche als ein Allgemeines ausspricht. Wenn wir z. B. sagen: das ganze Zeitalter ist verderbt; oder: alle Menschen, die ganze Welt ist falsch, so wollen wir damit ja nicht behaupten, daß es wirklich keine Ausnahmen gebe, oder daß die Falschheit etwas nothwendiges in der menschlichen Natur sey. Eben so wenn wir sagen: dem Deutschen ist die Redlichkeit angeboren, so wollen wir damit nicht läugnen, daß es auch viele Unredliche unter uns gibt.

Dieselbe Freiheit der Rede findet sich auch in der Bibel sehr häufig. Wer wird z. B. die Schilderungen allgemeiner Verderbniß des israelitischen Volks Jes. 59. Micha 2 und an andern Orten in solcher strengen Allgemeinheit nehmen, als ob es keine Guten mehr im Volke gegeben hätte? Oder wer wird aus 5 Mos. 32, 28: „Israel ist ein Volk, da kein Rath in ist, und ist kein Verstand in ihnen" schließen dürfen, die Israeliten seyn alle, und immer, oder gar von Natur ohne Verstand gewesen? — Ja oft wird selbst eine strenge Allgemeinheit angegeben, wo doch nur der Sinn partiell ist. Wenn z. B. der Prediger sagt: „alle Wasser laufen ins Meer" Kap. 1, 7. so wird er wohl gewußt haben, daß der Jordan in den asphaltischen See fließt, und daß manche Flüsse sich in dem Sande verlieren. Und wenn er sagen will, daß man oft von einem Thronfolger viel erwarte und sich doch täusche, so drückt er dieses Kap. 4, 15 in der größten Allgemeinheit aus: „ich sahe, daß alle Lebendige unter der Sonnen wandeln bei einem andern Kinde, das an jenes (Königs) Statt soll aufkommen." Und wenn Paulus 1 Kor. 13, 7 sagt: „die Liebe erträgt alles, sie glaubet alles, sie hoffet alles, sie duldet alles," so hat er damit offenbar keine eigentliche Allgemeinheit aussprechen wollen, so wenig als der Verf. der Sprüche Sal., wenn er K. 14, 15 sagt: „ein Alberner glaubt Alles."

Endlich wenn denn aber auch im A. T. gesagt würde, kein Mensch wisse sich ganz rein zu erhalten von Sünden, und auch der Beste fehle; so ist dieses eine allgemeine Wahrheit, welche jedermann stets zugestanden hat, und stets zugestehen wird, und welche auch diejenigen nicht läugnen, welche jede Erbsünde verwerfen. Denn damit ist ja noch

nicht ausgesprochen, daß das Böse in allen Menschen oder der menschlichen Natur überwiege, daß kein Mensch tugendhaft werden könne, daß das allmählige Werden der Tugend etwas Unnatürliches sey, und nicht auf einer ursprünglichen Anordnung Gottes beruhe, sondern auf einem zufällig in die menschliche Natur gekommenen Verderben. Denn dieß weiß jeder, und gibt jeder zu, daß nur Gott allein vollkommen, μόνος ἀγαθός, seyn kann, alles Erschaffene aber nothwendig mangelhaft seyn, und zuerst mit dem Unvollkommenen beginnen müsse.

§. 4.

Die Lehre der apokryphischen Bücher des A. T.

So wenig als im alten Test., selbst in den Büchern, die nach dem Exil geschrieben sind, eine Erbsünde gelehrt wird, eben so wenig geschieht dieses in den Apokryphen. Im Buche Judith, dem ersten Buche der Maccabäer, im Buche Baruch, den Stücken in Esther findet sich gar nichts hieher gehöriges. Das spät geschriebene Buch Tobias gedenkt nur im Vorbeigehen Kap. 8, 8 Adams und Eva's, als des Stammpaares aller Menschen.

Es bleiben uns daher nur das Buch Sirach und das Buch der Weisheit zu betrachten übrig. — Zuerst das Buch Sirach.

Es ist etwa 180 Jahre vor Christo geschrieben und enthält Gnomen aus verschiedenen Zeiten. Eichhorn (in s. Einleit. in die Apokryphen) unterscheidet drei Bücher oder Abtheilungen, aus denen dieses Buch zusammengesetzt sey. Die erste reiche von Kap. 1—23, die zweite von Kap. 24—42 v. 14, und die dritte von Kap. 42, 15 bis zu

Ende. Ich habe zwar früher *) diese Annahme Eichhorns bestritten, mich aber später davon überzeugt, daß allerdings mit dem 24sten Kap. eine spätere Arbeit beginnt, und daß die ersten 23 Kapitel eine ältere Gnomensammlung sind, die Sirach vorfand und die er durch anderweitige Sammlungen, welche Kap. 25 ff. bilden, vermehrte. Denn wenn man das Buch in einem Zusammenhange durchlieset, so fühlt man, daß vom 24sten Kapitel an sich Form und Materie verändern. Auch enthalten die ersten 23 Kapitel keine Spur davon, daß ihr Verfasser das ganze alte Test. als Ein Buch, als einen gesammelten Codex kannte, und daß er diejenige Erzählung von der Schöpfung des Menschen, welche wir 1 Mos. 2, 4 ff. finden, so wie die Erzählung vom Paradiese und Sündenfalle gekannt habe, dagegen vom 24sten Kapitel an die Kenntniß des A. T. als eines Buchs, eines Codex, so wie die Kenntniß des 2ten und 3ten Kapitels des ersten Buchs Mosis oft hervortritt, anderer Umstände nicht zu gedenken.

Wir wollen daher zuerst die ältere Sammlung hören, die wir in den ersten 23 Kapiteln finden.

Sie handelt in einer sehr ausführlichen Stelle, Kap. 16, 24 bis Kap. 17, 1 — 9 von der Schöpfung des Menschen und seinem natürlichen Zustande. Nachdem nämlich der Vf. die Schöpfung der Gestirne und der Erde beschrieben, und K. 16, 30 erwähnt hat, daß Gott die Oberfläche der Erde mit lebendigen Geschöpfen, die bestimmt seyen, zur Erde zurückzukehren (zu sterben), bedeckt habe, so kommt er Kap. 17, 1 ff. zu dem Menschen, und sagt: „Der Herr

*) Liber Jesu Siracidae graece — perpetua annotatione illustratus a C. G. Bretschneider. Ratisbon. 1806. 8.

„schuf den Menschen aus Erde, und ließ auch ihn zur Erde „zurückkehren. Er bestimmte die Zahl ihrer Tage und ihre „Lebenszeit, und gab ihnen die Herrschaft über das, was „auf der Erde ist. Nach sich selbst (nach seinem Bilde) „umkleidete er sie mit Kraft, und nach seinem Ebenbilde „machte er sie, und seine Furcht setzte er über alles Fleisch, „und bestimmte sie zu herrschen über Thiere und Vögel. „Ueberlegung, Sprache, Gesicht, Gehör und Gefühl gab „er ihnen, damit sie denken könnten. Was die Erkenntniß „betrifft, so erfüllte er sie mit Verstand und zeigte ihnen „Gutes und Böses. Er pflanzte seine Erkenntnißkraft in „ihre Seelen, um sie die Herrlichkeit seiner Werke erkennen „zu lassen *)."

Dieses ist alles, was hier über die Menschengeschichte vorkommt, indem der Verfasser im folgenden Verse gleich zur Promulgation des mosaischen Gesetzes übergeht. Aus dieser Stelle ergibt sich nun: 1) daß der Vf. davon nichts weiß, daß Gott den Menschen habe Unsterblichkeit durch den Lebensbaum geben wollen, sondern daß er die durch den natürlichen Tod begrenzte Lebensdauer als ursprüngliche Ordnung Gottes ansah; 2) daß er das göttliche Ebenbild

*) Die Worte sind: *κύριος ἔκτισεν ἐκ γῆς ἄνθρωπον, καὶ πάλιν ἀπέστρεψεν αὐτὸν εἰς αὐτήν. Ἡμέρας ἀριθμοῦ* (gezählte Tage) *καὶ καιρὸν* (d. i. bestimmte Zeit) *ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν ἐπ' αὐτῆς. Καθ' ἑαυτοὺς* [nach dem Suffix. plur. 1 Mos. 1, 27] *ἐνέδυσεν αὐτοὺς ἰσχὺν, καὶ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς. Καὶ ἔθηκε τὸν φόβον αὐτοῦ ἐπὶ πάσης σαρκός, καὶ κατακυριεύειν θηρίων καὶ πετεινῶν. Διαβούλιον καὶ γλῶσσαν καὶ ὀφθαλμοὺς, ὦτα καὶ καρδίαν ἔδωκε διανοεῖσθαι αὐτοῖς. Ἐπιστήμην συνέσεως ἐνέπλησεν αὐτοὺς, καὶ ἀγαθὰ καὶ κακὰ ὑπέδειξεν αὐτοῖς. Ἔθηκε τὸν ὀφθαλμὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὰς καρδίας αὐτῶν, δεῖξαι αὐτοῖς τὸ μεγαλεῖον τῶν ἔργων αὐτοῦ.*

nach 1 Mos. 1, 27 in die Herrschaft über die Erde setzte; 3) daß er die zweite Erzählung von der Schöpfung des Menschen (1 Mos. 2, 4 ff.) nicht kannte; 4) daß er den freien Willen und die Vernunft, die Gott ans seinen Werken erkennt, als einen unverlornen, der menschlichen Natur ursprünglich eigenen Vorzug anerkennt, und das Vermögen, Gutes und Böses zu unterscheiden, als etwas dem Menschen gleich ursprünglich gegebenes, nicht aber mit 1 Mos. 3 als ein durch die Wirkung des Baumes des Erkenntnisses an die Menschen gekommenes betrachtet.

Uebereinstimmend hiermit ist die Stelle Sirach 15, 14 — 17. Nach der Warnung, daß niemand die Schuld seiner Sünden auf Gott schieben möge, wird V. 14 als Beweis hinzugesetzt: „Gott schuf den Menschen am Anfang, „und überließ ihn seiner freien Ueberlegung (*αὐτὸς ἐξ ἀρ-„χῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον καὶ ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ δια-„βολίου αὐτοῦ*); wenn du also willst, so wirst du die „Gebote halten, und eine gottgefällige Treue beweisen. „Es ist dir Feuer und Wasser vorgelegt; wohin du willst, „kannst du deine Hand ausstrecken." Sonach hält also Sirach das Vermögen der sittlichen Freiheit nicht für verloren.

Nach Sir. 7, 15 ist auch der Ackerbau eine ursprüngliche Einrichtung Gottes, nicht, wie 1 Mos. 3, 17 f. sagt, eine Strafe des Falls. Denn es heißt: „hasse nicht beschwerliche Arbeit und den Feldbau vom Höchsten geschaffen (*γεωργίαν ὑπὸ ὑψίστου ἐκτισμένην*)." Das hier gebrauchte *κτίζεσθαι* ist das klassische Wort für die Ureinrichtungen des Schöpfers *).

*) Zwar glaubte man (s. Baumgarten-Crusius biblische Theol.

Jeder Vorstellung von einem Sündenfall und Erbsünde widerspricht die Stelle Kap. 10, 18. 19: „Nicht angeboren „ist den Menschen der Gott verachtende Uebermuth noch „der Zorn des Gemüths den von Weibern Gebornen. „Wer sind die ehrenwerthen Geschlechter? von Menschen „Gezeugte, und es sind solche die Gott fürchten; und wer „sind die verächtlichen Geschlechter? von Menschen Gezeugte, „und die sind es, welche die Gebote übertreten *)." Er sagt also: die menschliche Natur ist gut, und es kommt nur darauf an, was man aus ihr macht, ob ehrbare oder unehrbare, gute oder böse Geschlechter. — Dem steht nun nicht etwa entgegen, daß es Kap. 8, 5 heißt: „Mache einem Menschen, der seine Fehler läßt (*ἀποστρέφοντα ἀπὸ ἁμαρτίας*), nicht heftige Vorwürfe, sondern bedenke, *ὅτι πάντες ἐσμὲν ἐν ἐπιτιμίοις*, daß wir alle unsre Fehler haben." Denn es wird damit nichts ausgesagt, als, daß wir auch der Nachsicht Anderer bedürfen, weil wir uns gegen sie verfehlen. Daraus folgt aber weder eine allgemeine noch eine angeborne sittliche Verderbniß.

S. 353) Sir. 18, 12. u. 17, 30. 31 einen Ausspruch über allgemeine Sündhaftigkeit zu finden. Aber Kap. 18, 12 ist *καταστροφὴ* nicht Leben, sondern endliches Schicksal, nämlich im Tode, und K. 17, 30 f. ist statt *πονηρὸς*, mit dem Cod. Aug. der Complut. Polyglotte und dem Syrer *ἀνὴρ ὃς* zu lesen. Die Gründe dafür können hier nicht angeführt werden. Man findet sie in meinem Commentar zu Sirach. Der gewöhnliche Text ist corrupt und gibt keinen Sinn.

*) Die Worte sind: *Οὐκ ἔκτισται ἀνθρώποις ὑπερηφανία, οὐδὲ ὀργὴ θυμοῦ γεννήμασι γυναικῶν. Σπέρμα ἔντιμον ποῖον; σπέρμα ἀνθρώπου· σπέρμα ἔντιμον ποῖον; οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον. Σπέρμα ἄτιμον ποῖον; σπέρμα ἀνθρώπου· σπέρμα ἄτιμον ποῖον; οἱ παραβαίνοντες ἐντολάς.*

Was namentlich die Weisheit (σοφία) betrifft, so sagt Sirach (einstimmend mit Sprüch. 8.), daß sie ursprünglich ein Eigenthum Gottes sey (Kap. 1, 1—10), daß aber Gott sie denen gebe, die ihn lieben (Kap. 1, 10 ἐχορήγησεν αὐτὴν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν), woraus also folgt, daß Sirach dem Menschen die Kraft zuschreibt, Gott zu lieben, also auch das Vermögen, tugendhaft zu werden. — Aller Vorstellung der Dogmatiker vom Verluste des göttlichen Ebenbildes widersprechen auch Kap. 1, 14. 15: ἀρχὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν θεὸν καὶ μετὰ πιστῶν ἐν μήτρᾳ συνεκτίσθη αὐτοῖς· καὶ μετὰ ἀνθρώπων θεμέλιον αἰῶνος ἐνόσσευσε, καὶ μετὰ τοῦ σπέρματος αὐτῶν ἐμπιστευθήσεται. — Sirach sagt also: der Anfang zu aller Weisheit ist die Ehrfurcht vor Gott oder die Frömmigkeit, und denen, von denen Gott vorhersieht, daß sie ihm treu seyn werden, gibt er gleich bei der Zeugung besondere Anlage zur Weisheit. Die Weisheit hat auch eine ewige Wohnung bei den Menschen aufgeschlagen und wird unter ihnen auf die Nachkommen durch Lehre fortgepflanzt. Dieses ist der Sinn der Stelle. Man kann zugeben, daß Sirach hiermit auf die Propheten seines Volks und auf die Offenbarung der Weisheit im mosaischen Gesetz sah; aber es ist auch klar, daß er das „Gott fürchten," das „Gott treu seyn," als etwas von des Menschen eigener Natur abhängend ansieht, und glaubt, der Mensch habe von Natur das Vermögen Gott zu lieben und ihm zu gehorchen. Daher er auch V. 25 sagt: „begehrst du Weisheit, so halte die Gebote, dann wird der Herr dir die Weisheit darreichen." Vergl. K. 6, 36. 37.

Was endlich den Körpertod betrifft, so findet sich in den ersten 23 Kapiteln nichts davon, daß er durch Adams

Vergehen entstanden sey, sondern er wird als eine natürliche und ursprüngliche Einrichtung Gottes betrachtet. Der Verfasser dieser Kapitel scheint 1 Mos. 3 gar nicht gekannt zu haben. Die Hauptstelle Kap. 17, 1 ff. ist schon angeführt worden. Außerdem sehe man Kap. 10, 9, wo der Mensch „Staub und Asche," also seiner Natur nach sterblich, genannt wird. Kap. 14, 17. 18, wo es heißt: „alles Fleisch (*πᾶσα σάρξ*) veraltet wie ein Gewand; „denn es ist ein uranfängliches Gesetz: du sollst unfehlbar „sterben (*ὁ γὰρ διαθήκη ἀπ' αἰῶνος, θανάτῳ ἀποθανῇ*). „Wie auf dichtbelaubtem Baume ein Blatt fällt, ein an„deres aber hervorbricht, so geschieht es dem Geschlecht „von Fleisch und Blut (*οὕτως γενεὰ σαρκὸς καὶ αἵμα„τος*); ein Geschlecht stirbt, das andere wird geboren; „denn jedes der Auflösung unterworfene Gebilde (*πᾶν ἔρ„γον σηπόμενον*) vergehet." Hiermit wird also klar ausgesprochen, daß des Menschen Natur sogleich zum Tode geschaffen sey.

In dem jüngern Theile des Buches Sirach Kap. 24 ff. aber findet sich Kap. 25, 24 *) eine bestimmte, auf den Fall sich beziehende Stelle, wo unter den Gründen, aus denen der Verfasser gegen das Weib eifert, auch dieser angeführt wird: *ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας, καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες*, d. i. das Weib war es auch (nicht der Mann), das den Anfang machte mit Sündigen, und durch sie (durch des Weibes Schuld) sterben wie alle;

*) Ohne allen Grund will Schultheß a. a. O. S. 105 diesen Vers für unächt und ein späteres Einschiebsel erklären, da ihn doch alle Handschriften und alte Uebersetzungen haben.

nämlich weil sie das Mittel verscherzte, wodurch der sterbliche Leib hätte vor dem Tode beschützt werden können. Mehr sagt hier Sirach nicht aus, und ἀπὸ γυναικὸς ἀρχη ἁμαρτίας kann philologisch nicht heißen: durch das Weib entstand eine allgemeine Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, sondern nur dieses: sie machte den Anfang zu sündigen, beging die erste Sünde. Denn daß auch der Verfasser dieser spätern Kapitel von dem Gedanken einer durch den Fall verderbten Natur des Menschen weit entfernt war, sieht man aus Kap. 51, 13: ἔτι ὢν νεώτερος, πρινὴ πλανηθῆναί με, ἐζήτησα σοφίαν προφανῶς ἐν προσευχῇ μου, d. i. da ich noch ein ziemlich junger Mensch war, ehe ich noch verdorben wurde, bat ich um Weisheit in meinem Gebet. Das Verdorbenwerden zur Sünde setzt also Sirach, wie auch Philo, in eine spätere Zeit, in das Jünglingsalter, und spricht daher aus, daß der Mensch unverdorben geboren werde.

Sonst findet sich im Sirach keine sichere Hinweisung auf den Sündenfall, wenn man nicht noch Kap. 25, 15 dahin rechnen will, wo sich die Worte finden: οὐκ ἔστι κεφαλὴ ὑπὲρ κεφαλῆς ὄρεως, καὶ οὐκ ἔστι θυμὸς ὑπὲρ θυμὸν ἐχθροῦ, oder wie wahrscheinlicher mit der Vulgata, der Arabischen und Syrischen Uebersetzung, und dem Zusammenhange gemäß, zu lesen ist γυναικός für ἐχθροῦ, d. i. kein Haupt ist verderblicher als das Haupt der Schlange. Nun kann zwar allerdings an das Gift der Schlangen überhaupt gedacht werden, aber es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß Sirach hier das zu Eva redende Schlangenhaupt im Sinne hatte, besonders da er im 24sten Vers ausdrücklich gedenkt, daß wir um des Weibes willen ster-

ben. Auch würde man sonst nicht einsehen, warum er κεφαλή gebraucht und nicht lieber ἰός *).

Daß aber, wie die spätere Zeit annahm, mit Adams Falle auch in der Natur der irdischen Dinge eine Veränderung zum Schlechtern vorgegangen sey, davon weiß

---

*) Ich habe zwar früher, als ich meinen Commentar zum Sirach schrieb, mich der Vermuthung hingegeben, im Grundtext habe רֹאשׁ gestanden, und das hätte hier nicht Haupt, sondern Gift übersetzt werden sollen. Ja ich glaubte der Sache so gewiß zu seyn, daß ich das doppelte κεφαλή im Text tilgte und dafür φάρμακον setzte. Dieses war aber eine jugendliche Uebereilung. Abgesehen davon, daß ich ἰός und nicht φάρμακον hätte aufnehmen müssen, so wird das Hebräische רֹאשׁ, das hier wahrscheinlich im Urtext stand, nie vom Schlangengift, auch nicht von der Galle der Thiere, sondern nur vom Gift und den bittern, schädlichen Säften der Pflanzen gebraucht. Zwar führt man zwei Stellen an, wo רֹאשׁ Schlangengift heißen soll, aber beide sind falsch erklärt, oder bleiben doch wenigstens höchst ungewiß. Die eine ist 5 Mos. 32, 33, wo zu übersetzen ist: Zornschaum der Drachen ist ihr Wein und das verderbliche Haupt der Schlangen. חֲמַת eigentlich Zorn, Wuth; hier wegen der Vergleichung mit einem Trank: Zorngeifer, Wuthschaum, der den Mund des Wüthenden bedeckt. Daher das Bild: den Becher des Zorns, d. i. des Wuthschaums, trinken lassen, Jes. 51, 17. Jer. 25, 15. Hiob 21, 20. Offenb. 16, 19. — Haupt der Schlange steht nun entweder für Zorngeifer ihres Rachens, mit dem sie das Opfer überzieht, ehe sie es verschlingt, oder besser noch wiederholt man vor רֹאשׁ aus dem vorigen Gliede חֲמַת, so daß es eigentlich hieß חֲמַת רֹאשׁ. — Die zweite Stelle ist Hiob 20, 16: „Den Kopf der Drachen (Schlangen) wird er saugen, tödten wird ihn die Zunge der Otter," d. i. der, welcher ungerechtes Gut verschlingt, ist gleich einem, der an einem Schlangenkopfe saugt, und der von der Zunge der Otter gestochen wird. Der Sinn ist: das ungerechte Gut wird sein Verderben. Es ist aber klar, daß רֹאשׁ hier der Kopf der Schlange ist, an dem einer saugt, nicht ihr Gift; denn an diesem sauget man nicht. Nur dem Sinne nach könnte es heißen: er saugt Gift aus dem Kopfe.

Sirach nichts. Er sagt vielmehr Kap. 39, 16 ff., alles sey von Gott gut erschaffen; nichts sey seiner Natur nach böse, sondern es verwandle sich nur für den Bösen in Böses zu seiner Bestrafung, so wie es dagegen für den Guten wohlthätig bleibe. Daher endigt er V. 33 mit dem Resultat: *τὰ ἔργα κυρίου πάντα ἀγαθὰ, καὶ πᾶσαν χρείαν ἐν ὥρᾳ αὐτῆς χορηγήσει· καὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν· τοῦτο τούτου πονηρότερον· πάντα γὰρ ἐν καιρῷ εὐδοκιμηθήσεται.* Vergl. Sir. 40, 9 f.

§. 5.

Fortsetzung. Das Buch der Weisheit und Philo.

Eine ganz andre Vorstellung als Sirach und das alte Testament hat das Buch der Weisheit. Eichhorn meint, es sey kaum ein Jahrhundert vor Christo geschrieben; ich bin aber geneigt, es für noch jünger zu halten. Wie dem aber auch sey, so ist so viel gewiß, daß es nicht lange vor Jesu Zeit von einem alexandrinischen Juden geschrieben worden ist, welcher sich die in Alexandrien blühende Pythagoräisch-Platonische Philosophie, wie Philo, angeeignet hatte. Um die einzelnen Aeußerungen dieser Schrift vollkommen zu verstehen, ist es nöthig, die Anthropologie Philo's in der Hauptsache vorauszuschicken, wobei ich dem „Versuch eines systematischen Entwurfs des Lehrbegriffs Philo's von Alexandrien," von Stahl, (in Eichhorns allgem. Biblioth. der bibl. Lit. 4. Bd. S. 767 ff.) gefolgt bin, welcher für unsern Zweck vollkommen ausreicht.

Das Wesentliche von Philo's Lehrbegriff, was hieher gehört, ist Folgendes: „den Aether erfüllte Gott mit Gei„stern (*ψυχαῖς*), unsichtbaren Wesen ohne irdischen Körper,

„die frei sind von allem Bösen und unsterblich. Diejenigen „unter ihnen, welche der Erde am nächsten sind, und die „Körper am meisten lieben, steigen auf die Erde herab, „um sich in irdische Körper einschließen zu lassen. Dieses „sind die Seelen der Menschen."

„Der Mensch besteht aus Seele und Körper. Außer „der vernünftigen Seele (*νοῦς, λόγος, ψυχὴ λογική*) [der „Vernunft], hat er auch eine sinnliche Seele (*αἴσθησις, „ψυχὴ αἰσθητική, τὸ ἄλογον*), welche der Sitz der Lei„denschaften und Begierden ist. Die Seele, die *ψυχὴ „λογική*, ist göttlicher und unvergänglicher Natur. Der „Mensch ist also ein lebendiges Wesen, das vernünftig und „sterblich ist (*ζῶον λογικὸν θνητόν*)."

„Die vernünftige Seele (*νοῦς*) ist das Ebenbild der „göttlichen Natur. Vor ihrer Verbindung mit dem Körper „ist sie gut und reiner Natur. Die Begierden und Leiden„schaften aber, vorzüglich Wollust aller Art, sind böse. „Die Seele befindet sich daher (indem sie im Körper ist) „gleichsam in einem Gefängnisse, in einem Grabe. Sie „ist von den Gesetzen der Nothwendigkeit frei, und kann „gut oder böse handeln."

„Der Zustand der Menschen aber, die jetzt leben, ist „sehr verschieden von dem des ersten Menschen, wie er aus „der Hand des Schöpfers kam. Dieser fand bei seinem „Eintritt in die Welt alles für sich im reichlichsten Ueber„fluß zum Unterhalt und Vergnügen bereitet, und die ganze „Natur sich unterthänig. An Schönheit der Seele und „des Körpers übertraf er ferner, wie es scheint, alle seine „Nachkommen bei weitem; denn sein Körper wurde wahr„scheinlich aus den feinsten Theilen einer reinen, unbefleck„ten kaum vom Wasser getrennten Materie durch die

„Gottheit unmittelbar gebildet, und alle Theile desselben „weise geordnet, und seine Seele war das schönste Eben„bild des göttlichen Logos, noch ungeschwächt durch Lei„denschaften. Er lebte wahrscheinlich im Umgange mit den „Bürgern der Geisterwelt, und bestrebte sich, alle Befehle „der Gottheit zu vollziehen, und auf dem Wege der Tugend „sich zur Verähnlichung mit ihr empor zu schwingen, da „reichlich Gottes Geist auf ihn herabströmte. Weil aber „alles Irdische dem Wechsel unterworfen ist, so mußte „auch dem ersten Menschen ein Unglück begegnen, dessen „Ursache das Weib war. Denn sobald dieses erschaffen „war, — so nahete er sich ihr entzückt und umarmte sie, „welches sie freudig erwiederte. Beide verknüpfte nun das „Band der Liebe, die den Trieb zur Begattung und Fort„pflanzung des Geschlechts erweckte. Dieser Trieb erregte „die Wollust, die die Grundlage aller Vergehungen ist, „und ihr seliges und unsterbliches Leben in ein unglückliches „und sterbliches verwandelte. Das Weib wurde dafür mit „schmerzhaften Geburten, Beschwerden der Kindererziehung „und Unterwürfigkeit unter die Herrschaft des Mannes, „der Mann durch beschwerliche Arbeit und Entziehung der „freiwilligen Fruchtbarkeit der Erde gestraft. — Allmählig „artete nun von Generation zu Generation, wie es scheint, „das Menschengeschlecht aus, sowohl am Körper als an „Seelenkräften. Doch einige Aehnlichkeit mit unserm „Stammvater ist uns noch erhalten. Wir sind, wie er, „noch unsrer Seele nach der Gottheit ähnlich, und unserm „Körper nach mit der Welt verwandter Natur; auch be„sitzen wir noch einen Theil seiner Herrschaft, nämlich die „über die Thiere."

„Unzählig sind bei jedem Sterblichen die angebornen

„Uebel, von denen wir uns nie gänzlich losreißen und sie „vertilgen können, sondern die wir nur zu mildern suchen „müssen. Bei jedem, wenn er auch noch so gut ist, ist durch „die Geburt selbst das Sündigen [nämlich durch die Wol„lust] in seine Natur verwebt (*παντὶ θνητῷ, κἂν σπου„δαῖος ᾖ, παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ „ἁμαρτάνειν ἐστί*). Keiner kann daher, ohne Sünden zu „begehen, sein Leben endigen, es sey denn, daß vielleicht „ein vollkommener göttlicher Mann [wie Moses] hiervon „eine Ausnahme mache. In den ersten sieben Jahren nach „der Geburt haben wir freilich noch eine unverderbte Natur, „weil die Seele noch ungebildet ist, und weder Begriffe „vom Guten noch vom Bösen in ihr haften. Im Knaben„alter fangen wir gleich an ein böses Leben zu führen, da „man theils das Böse aus sich selbst zu erzeugen pflegt, „und theils es von andern begierig aufnimmt."

(Nachdem Philo gezeigt hat, wie Gott die Menschen durch seinen Geist oder seine Weisheit zum Guten leite, so erklärt er sich über das Geschick der Menschen im Tode also:)

„Wer an der Sünde, wie an einer unheilbaren Krank„heit darniederliegt, der muß beständig sein nie aufhörendes „Unglück tragen (*φέρειν ἀνάγκη τὰ δεινὰ μέχρι τοῦ παν„τὸς αἰῶνος ἀθάνατα*), verstoßen in die Gegend der Gott„losen (*εἰς ἀσεβῶν χῶρον*), um hartes, unaufhörliches „Unglück zu leiden. Diese ist indessen nicht jener fabel„hafte Hades, sondern der Sitz der Lüste, Begierden und „alles Bösen (*τὴν δὲ ἄδικον καὶ ἄθεον ψυχὴν φυγαδεύων „ἀφ' ἑαυτοῦ πορρώτατω, διέσπειρεν εἰς τὸν ἡδονῶν καὶ „ἐπιθυμιῶν χῶρον. Ὁ δὲ χῶρος οὗτος προσφυέστατα „ἀσεβῶν καλεῖται, οὐχ ὁ μυθευόμενος ἐν ᾅδου· καὶ γὰρ

„ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἅδης, ὁ τοῦ μοχθηροῦ βιός ἐστιν, ὁ „ἀλάστωρ καὶ παλαμναῖος). Die Menschen glauben zwar, „der Tod sey das Ende aller Strafen, der doch vor dem „Tribunale der Gottheit kaum der Anfang davon ist; denn „es gibt eine doppelte Art des Todes (θάνατος): die „Trennung der Seele vom Körper (τὸ κατὰ τὸ τεθνάναι), „eine, wo nicht gute, doch gleichgültige Sache, und das „Ersterben in Sünden (τὸ κατὰ τὸ ἀποθνήσκειν), welches „durchaus übel, und je länger je übler ist. Dieser ewige „Tod besteht in einer beständigen, hoffnungslosen Traurig„keit und Furcht."

„Diejenigen Seelen, die nach der Vollendung ihrer „irdischen Laufbahn noch starke Reize zu der Bewohnung „böser Körper empfinden, kehren gleich wieder in andere „zurück; die aber des eitlen Lebens überdrüssig sind, be„trachten den Körper als ein Gefängniß oder Grabmahl, „in welches sie sich nur aus Wißbegierde einschließen ließen, „erheben sich schnell zum Aether, und wohnen dort im „Aevo."

Hier tritt uns ein ganz anderer Charakter entgegen, der von dem palästinensischen, oder chaldäischen weit entfernt ist. Nur darin trifft er mit diesem zusammen, daß er die Materie, folglich auch den Körper, als etwas Ungöttliches, Böses, ansieht. Gegen das alte Test. und Sirach hat Philo das Eigene, 1) daß er die Seelen vor der Geburt im Aether existiren läßt, als unsterbliche, reine Wesen, an Reinheit und Unsterblichkeit das Ebenbild des Schöpfers; 2) daß er den Körper als ein Gefängniß der Seele betrachtet, und von dem Gedanken, daß das irdische Leben durch den Lebensbaum des Paradieses hätte ewige Dauer bekommen sollen, ganz entfernt ist; 3) daß er also auch

den körperlichen Tod nicht von Adams Fall ableitet, nicht, wie Sirach sagt: „um des Weibes willen sterben wir alle;“ 4) daß er das Vergehen der ersten Menschen nicht in das Essen vom verbotenen Baume setzt, sondern in die Erregung der sinnlichen Begierde durch den Beischlaf, wobei er die Schlange, wie auch im Zend-Aveſta geschieht, als Symbol des Phallus betrachtet zu haben scheint; 5) daß er den Beischlaf, auch den legitimen, als eine Verunreinigung der reinen Psyche ansieht, wovon im alten Testamente noch keine Spur vorhanden ist; 6) daß er dem Adam einen reinern Körper, d. h. einen, in welchem die sinnlichen Begierden nur schwach wirkten, zuschreibt, und darum auch einen reinen Willen; 7) daß er eine allmählige Ausartung oder Schwächung des Guten in dem Menschen annimmt, jedoch so, daß er immerfort das Ebenbild Gottes bleibe, und in den ersten sieben Jahren ohne Sünde sey, auch die Kraft behalte, das Gute zu lieben und zu thun; und 8) daß er die jüdische Vorstellung vom Hades verwirft, die guten und reinen Seelen zu Gott in den reinen Aether zurückkehren, die Bösen aber an irgend einen unbestimmten Strafort kommen läßt, wo sie von innerer Traurigkeit und Furcht ohne Aufhören gequält werden.

Man sieht, daß Philo seine Volksdogmatik ganz abgelegt hatte, und daß er das alte Test. nur als Anknüpfungspunkt für seine Philosophie betrachtete, daher er dasselbe auch meistens allegorisch erklärte. Es war ihm daher auch nicht um den Genes. 3 erzählten Sündenfall als Factum zu thun, den er im Gegentheile auch allegorisch behandelte.

Der Verfasser des Buchs der Weisheit folgt denselben Hauptgrundsätzen, hält sich jedoch mehr als Philo an die Dogmatik der palästinensischen Juden. So ist auch Er

sehr wahrscheinlich von der Vorstellung der Präexistenz der Seelen im Aether und dem Herabsteigen derselben zur Geburt in einen Menschenkörper ausgegangen, obgleich die dafür angeführte Beweisstelle nicht ganz sicher ist, Kap. 8, 19. 20: *παῖς δὲ ἦμην εὐφυὴς, ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν, ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.* Denn, wenn gleich der Ausdruck „ich kam in einen unbefleckten Körper" anzudeuten scheint, daß das vorhergehende sich auf den Zustand bezieht, ehe die Seele in den Körper kam, und also gesagt wird, sie sey vorher schon da, und gut gewesen; so scheint doch der Ausdruck *παῖς*, Knabe, entgegen zu stehen, besonders aber *ψυχῆς ἔλαχον ἀγαθῆς*, was doch ein anderes Subject voraussetzt, als die präexistirende Seele selbst. Denn diese kann sich nicht selbst empfangen haben. Es liegt daher in den Sätzen beider Verse ein sichtbarer Widerspruch. Ihn zu lösen kann man *ἦλθον* für das Plusquamperfectum nehmen: so war ich auch in einen unbefleckten Leib gekommen; so daß gesagt würde: da ich ein wohlgearteter Knabe war und eine gute Seele bekommen hatte, und noch immer besser zu werden trachtete, so war ich auch in einen unbefleckten Leib eingegangen, d. h. in einen Körper, der weniger als andere mit Begierden und Leidenschaften erfüllt war.

Eben so wie Philo betrachtet das Buch der Weisheit den materiellen Körper als eine Beschwerde, ein Gefängniß der Seele; Kap. 9, 15: *φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα*, d. i. der auflösliche, sterbliche Leib beschwert die Psyche, und die erdstoffige Hülle belastet die vernünftige Seele mit vielen Sorgen. Auch wird, wie bei Philo, der Beischlaf als eine Verunreinigung der Psyche angesehen. Denn obgleich

die Ehe und die gesetzliche Befriedigung des Geschlechtstriebes nicht ausdrücklich für eine Verunreinigung erklärt wird, so ist doch dem Verf. dieses Buchs die Hurerei, zugleich mit der Abgötterei, das höchste der Laster, daher sie auch als nächste Folge der Abgötterei nachdrücklich herausgehoben wird, 14, 12 — 26. Besonders aber spricht für diese Ansicht das außerordentliche Lob, das er dem Weibe, das kinderlos ist, und selbst dem Eunuchen ertheilt. K. 3, 13: „glückselig ist die Kinderlose, die unbefleckt ist, die keinen „sündlichen Beischlaf kennt; sie wird belohnt werden bei „dem Gericht über die Seelen. Und auch der Verschnit„tene, der mit seiner Hand kein Böses vollbrachte, noch „Böses gegen den Herrn begehrte. Er wird eine auser„lesene Belohnung der Treue empfangen und einen schönern „Platz im (himmlischen) Tempel des Herrn." K. 4, 1: „Besser (als Ehebruch) ist Kinderlosigkeit mit Tugend; ihr „Gedächtniß ist unsterblich — — ein solches Weib wird „kronentragend einhergehen, als eine, die den Sieg davon „getragen hat in dem Wettkampf um Unbeflecktheit (τὸν „τῶν ἀμιάντων ἄθλων ἀγῶνα νικήσασα)." Der im Buche der Weisheit redende Salomo erklärt daher auch, daß er sich die Weisheit zu seiner Braut erwählt habe. „Sie, sagte er K. 8, 2, liebte ich und suchte sie von „Jugend auf, und trachtete sie mir als Braut ins Haus „zu führen, und war ein Liebhaber ihrer Schönheit; — „und (V. 16) nachdem ich sie in mein Haus geführt hatte, „ruhte ich an ihr (legte ich mich zu ihr), denn der Um„gang mit ihr hat keine Bitterkeit, noch das Leben mit „ihr Traurigkeit, sondern Vergnügen und Freude."

Das Buch der Weisheit betrachtet daher, wie Philo, den Körper seiner Natur und Bestimmung nach als ein

φθαρτὸν σῶμα, als einen der Auflösung unterworfenen Leib. S. 7, 1 ff. 9, 15. 15, 16. 17. — Ob es gleich erwähnt, daß der Mensch durch die Weisheit die Herrschaft über die erschaffenen Dinge bekommen habe (K. 9, 2), so setzt es doch mit Philo das Ebenbild Gottes bloß in die Seele und zwar in deren Unvergänglichkeit. K. 2, 23: ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ [d. i. ἄφθαρτον], καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος *) ἐποίησεν αὐτόν. Es würde daher allen Grundsätzen dieses Buchs widerstreiten, wenn man glauben wollte, der Verfasser desselben habe mit der mosaischen Erzählung geglaubt, die Menschen hätten durch den Lebensbaum auch dem Leibe nach unsterblich werden sollen. Wenn er nun aber gleichwohl sagt, daß der θάνατος ursprünglich nicht Gottes Wille gewesen sey, sondern die ἀθανασία der Menschen, so muß man schon im Voraus erwarten, daß er einen andern Begriff vom Tode hat, als die mosaische Urkunde und Sirach. Philo's Unterscheidung eines doppelten Todes gibt uns hier Licht. Tod ist auch dem Buche der Weisheit ein unseliger Zustand des Geistes, der Kap. 4, 18 ff. so beschrieben wird: „sie „werden dann ein schmachbedeckter Leichnam seyn, und für „immer ein Spott unter den Gestorbenen. Lautlos werden „sie hinstürzen von Gott ergriffen, aus ihrem Grunde wird „er sie reißen, bis zum Aeußersten werden sie verwüstet „werden, in Schmerz werden sie seyn, und ihr Gedächtniß „wird untergehen. Bei der Berechnung ihrer Sünden „werden sie sich entsetzen, und ihre Ungerechtigkeiten wer„den, ihnen feindlich gegenüberstehend, sie überführen." — Im Gegentheile aber ist das Leben, die Unsterblichkeit in

*) Die Lesart ἀϊδιότητος ist Interpretament.

diesem Buche, das selige Leben der reinen Geister im Aevo, bei Gott. Dieses wird den Tugendhaften versprochen, so wie der θάνατος das Loos der Lasterhaften ist. Darum wird auch der Tod (θάνατος) weder als etwas allgemeines, was auch die Guten treffe, noch als etwas nothwendiges, dem man nicht entrinnen könne, dargestellt, sondern gesagt, daß nur der Lasterhafte sich den Tod freiwillig zuziehe, der Tugendhafte aber ihm nicht unterliege, sondern unsterblich sey. Hieraus ist sonnenklar, daß θάνατος im Buche der Weisheit nicht der leibliche Tod ist; denn diesem sind Gute und Böse gleich unterworfen.

Nun werden die beiden Hauptstellen, nämlich Kap. 2, 12 — 15. und V. 23 — Kap. 4, 2 verständlich seyn. Kap. 1, 12 — 16: „strebet nicht nach dem Tode durch die Verirrungen eueres Lebens, und zieht euch das Verderben „nicht zu durch die Thaten eurer Hände; denn Gott hat „den Tod nicht gemacht, noch hat er Gefallen an dem „Verderben der Lebendigen. Denn er hat alles geschaffen „zum Seyn, und heilsam sind die Erzeugnisse der Erde, „kein verderbliches Gift ist in ihnen und keine Herrschaft „der Unterwelt ist auf Erden. Denn die Tugendhaften „sind unsterblich; die Bösen aber rufen durch Thaten und „Worte den Tod herbei, und vergehen, indem sie ihn für „ihren Freund halten, und sich ihm gleichsam durch einen „Vertrag weihen; denn sie verdienen, seines Theils zu seyn „(ihm anzugehören) *)." — Hiermit ist nun die zweite

*) Die Worte sind Kap. 1, 12 — 16: *Μὴ ζηλοῦτε θάνατον ἐν πλάνῃ ζωῆς ὑμῶν, μηδὲ ἐπισπᾶσθε ὄλεθρον ἔργοις χειρῶν ὑμῶν. Ὅτι θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ τέρπεται ἀπωλείᾳ ζώντων. Ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς*

Stelle zu verbinden Kap. 2, 23 ff.: „Gott schuf den „Menschen unvergänglich und machte ihn zum Bilde seines „eigenen (unsterblichen) Wesens. Aber durch des Teufels „Neid kam der Tod in die Welt, und die, welche seines „Theils sind, rufen ihn herbei. Der Gerechten Seelen „aber sind in Gottes Hand, und keine Qual rühret sie an. „In den Augen der Thoren scheinen sie zwar gestorben zu „seyn, und ihr Ausgang (aus dem Leben) wird für ein „Uebel gehalten, und ihr Weggang von uns für eine Zer„störung; aber sie sind in Friede *)."

Es scheint, als habe der Verfasser geglaubt, am Anfange der Schöpfung habe es noch nichts dem menschlichen Leben schädliches gegeben, sondern die Natur habe sich erst seit dem Entstehen der Sünde verwandelt. Es ist auch möglich, daß sich die Worte von der Heilsamkeit und Giftlosigkeit aller Gewächse auf die Vorstellung beziehen, die sich der Verfasser vom Paradiese machte. Das Verderben des Todes aber leitet er vom Neide des Teufels ab, ohne sich jedoch im Geringsten darüber zu erklären, wie sich dieser Neid geäußert und worauf er sich gegründet habe.

φάρμακον ὀλέθρου, οὐδὲ ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς. Δικαιοσύνη [für οἱ δίκαιοι] γὰρ ἀθάνατός ἐστιν· ἀσεβεῖς δὲ ταῖς χερσὶ καὶ τοῖς λόγοις προσεκαλέσαντο αὐτὸν, φίλον ἡγησάμενοι αὐτὸν ἐτάκησαν, καὶ συνθήκην ἔθεντο πρὸς αὐτὸν, ὅτι ἄξιοί εἰσι τῆς ἐκείνου μερίδος εἶναι.

*) Kap. 2, 23 ff.: ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. Φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον· πειράζουσι δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες. Δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χερὶ θεοῦ, καὶ οὐ μὴ ἅψηται αὐτῶν βάσανος. Ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων τεθνάναι, καὶ ἐλογίσθη κάκωσις ἡ ἔξοδος αὐτῶν, καὶ ἡ ἀφ' ἡμῶν πορεία σύντριμμα· οἱ δέ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ.

Kaum aber kann man wohl diesen Neid auf etwas anderes beziehen, als auf den ersten glücklichen Zustand der Menschen, besonders wenn man bedenkt, daß die Juden zu Jesu Zeit in der redenden Schlange den Teufel fanden. Auch gedenkt er des Falls (παραπτώματος) Adams Kap. 10, 1, mit welchem Ausdrucke wohl auch nichts anderes gemeint seyn kann, als sein erster Ungehorsam gegen Gott. Indessen läßt sich auch eine andere Beziehung jenes Neides des Teufels denken, die wir häufig bei den ersten Kirchenvätern finden; nämlich daß sich Satans Neid auf Gott bezieht, dem er die dargebrachten Opfer nicht gönnte und daher die Menschen zur Abgötterei verleitete, welche den Tod zur Strafe hat. Hierauf kann sich nun der Ausdruck Kap. 2, 9. ἐκείνου μερίδος εἶναι, der auch K. 1, 16 vorkommt, wohl beziehen, wenn man ihn übersetzt: partes alicuius sequi, was hier also so viel heißen könnte, als: der Abgötterei dienen. Denn daß späterhin Kap. 13 ff., wo von der Abgötterei die Rede ist, des Teufels nicht weiter gedacht, und Kap. 14, 14 selbst die Gewinnsucht als Entstehungsgrund der Abgötterei angegeben wird, entscheidet nicht dagegen, da Kap. 13 ff. ein Stück von einem andern Verfasser bilden, wie Eichhorn gezeigt hat.

Wenn man aber auch den Neid des Teufels auf den Sündenfall bezieht, so bleibt doch ganz ungewiß, wie sich der Verfasser dieses Factum gedacht, und ob er es auch wie Philo in den Beischlaf gesetzt habe. Nur so viel ist gewiß, daß ihm der θάνατος nicht der Leibestod ist, daß er von Adams Fall also nichts unvermeidliches, was alle Menschen betreffe, ableitet, sondern daß er den Tod eines jeden einzelnen von seinen eigenen Sünden ableitet, besonders von der Wollust und Abgötterei, den beiden Haupt-

lastern, durch welche man nach den Vorstellungen der damaligen Zeit in die Gewalt des Teufels kam. Vergl. Kap. 14, 24—26. Kap. 12, 3 ff. — Von den Keuschen und den wahren Verehrern Gottes lehrt er, daß sie unsterblich bei Gott in Seligkeit leben. Kap. 2, 23. 3, 1 ff. 4, 1—3. 5, 1—6. V. 15 ff. 6, 18—21. Dieses Aevum, wo die Seelen der Frommen sich sammeln, ist wahrscheinlich auch der „ewige Ort" (*αἰώνιος τόπος*), in welchen Tobias seine Seele aufgenommen zu sehen wünscht, Tob. 3, 6.

Eben so ist gewiß, daß der Verfasser des Buchs der Weisheit keine Zerrüttung der menschlichen Vernunft von Adam her ableitet. Dieß konnte er auch nicht, wenn er die Lehre von der Präexistenz der Seelen hatte. Er sagt auch, daß die göttliche Weisheit bei Adam geblieben sey, und ihn von seinem Falle aufgerichtet und zur Herrschaft über alles verholfen habe, so wie dagegen Kain durch seinen Abfall von der Weisheit zum Mörder geworden sey, Kap. 10, 1—3. Auch wird die göttliche Weisheit, die doch als ein Wesen des reinsten Lichts beschrieben wird, ein „die Menschen liebender Geist" (*φιλάνθρωπον πνεῦμα*) genannt, der gern zu den Menschen herabkomme, sie zu lehren und zu beglücken. Das Vermögen aber, Gott aus seinen Werken zu erkennen, wird auch den Götzendienern zugeschrieben, K. 13, 4—10. Eben so erkennt das Buch der Weisheit an, daß der Mensch das Vermögen habe, das Gute zu lieben und zu suchen und sich der Weisheit zu ergeben. Gleich die Worte, mit denen dieses Buch beginnt, hätte der Verfasser nicht schreiben können, wenn er an eine moralische Unkraft des Menschen geglaubt hätte: „Liebet Gerechtigkeit, ihr Beherrscher der Erde, hanget Gott an in Herzensgüte (*ἐν ἀγαθότητι*) und sucht ihn mit redlichem

Sinne (ἐν ἁπλότητι καρδίας); denn er wird von denen gefunden, die ihn nicht versuchen, er wird denen offenbar, die ihm nicht untreu werden. Denn verkehrte Gedanken entfernen von Gott ꝛc." (K. 1, 1—3.) — Und von der Weisheit sagt er K. 6, 12 ff.: „leicht wird sie von denen „erschauet, welche sie lieben, und von denen gefunden, „welche sie suchen. Sie kommt denen zuvor, die von ihr „erkannt zu seyn begehren. Wer früh um sie aufsteht, „wird nicht vergeblich arbeiten, sondern sie an seiner Thüre „finden. Das heiße Verlangen nach ihr ist vollkommene „Klugheit. — Denn die, welche ihrer würdig sind, sucht „sie selbst auf, erscheint ihnen wohlwollend auf den We„gen und begegnet ihnen in allen ihren Gedanken." Das Vermögen, Gott und das Gute zu erkennen, zu lieben und zu suchen, wird also dem Menschen aufs bestimmteste zugeschrieben.

Aus einigen Stellen aber sieht man, daß der Verfasser dieses Buchs nicht alle Menschen für gleich sittlich hielt, sondern glaubte, manche hätten von Natur eine zum Bösen mehr sich hinneigende Seele und einen rohere Leidenschaften erweckenden Körper. Von den Canaanitern, den alten Bewohnern des heiligen Landes, sagt er nicht nur in Beziehung auf Noahs Fluch 1 Mos. 9, 20—27, sie seyen ein verfluchtes Geschlecht von Anfang an gewesen, sondern er setzt auch hinzu, Gott habe wohl gewußt, „daß ihr Geschlecht böse und ihre Bosheit angeboren sey, und daß sich ihr Sinn nimmer ändern werde" (οὐκ ἀγνοῶν, ὅτι πονηρὰ ἡ γένεσις αὐτῶν, καὶ ἔμφυτος ἡ κακία αὐτῶν, καὶ ὅτι οὐ μὴ ἀλλαγῇ ὁ λογισμὸς αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα.) Kap. 12, 10. 11. Von diesen abgöttischen Völkern heißt es auch Kap. 13, 1 sie seyen Thoren, φύσει, schon durch ihre

Geburt und Abstammung von abgöttischen Vätern. Und wenn es K. 1, 4 heißt: „in eine boshaftige Seele (κακό-„τεχνον ψυχήν) geht die Weisheit nicht ein, und wohnt „nicht in einem der Sünde verschuldeten Leibe (ἐν σώματι „κατάχρεῳ ἁμαρτίας)," dagegen aber Salomo von sich sagt Kap. 8, 19 f.: „ich war ein Kind von gutem Stamme „(εὐφυής), bekam auch eine gute Seele, und kam in einen „unbefleckten Leib (εἰς σῶμα ἀμίαντον)," so setzt er offenbar voraus, daß die Menschen von Natur und Abstammung verschieden sind, zum Theil gut geartet und zur Weisheit fähig, andere aber auch böse geartet, und daß die Befleckung durch die Sünde auch in den Nachkommen sichtbar werde, wobei er nicht etwa bloß an die Fortpflanzung der Sünde durch Erziehung, sondern auch an eine durch den Körper bedingte und die Zeugung sich fortpflanzende natürliche Heftigkeit und übermäßige Stärke der sinnlichen Begierden, besonders der Wollust, gedacht zu haben scheint.

§. 6.

Josephus und das 4te Buch der Makkabäer.

Welche Vorstellungen man in Palästina zu Josephus Zeiten hatte, darüber würden wir vollständiger urtheilen können, wenn wir die vier Bücher über Gott hätten, welche Josephus (Ant. XX, 11.) nach den Vorstellungen seines Volks schreiben wollte, und vielleicht auch geschrieben hat. Indessen sind doch auch seine noch vorhandenen Schriften nicht ganz unbrauchbar, und sie würden uns noch wichtiger seyn, wenn er die Ansichten seines Volks von den Modificationen überall getrennt hätte, die Er diesen Ansichten zu geben für gut fand aus Rücksicht auf die griechischen Leser, für welche er schrieb. Indessen wird man wohl nicht weit

von der Wahrheit seyn, wenn man annimmt, daß die von ihm dargelegten Ansichten den Palästinensern, welche mit griechischer Bildung bekannt waren, mögen gemein gewesen seyn. In seiner Schrift über die jüdischen Alterthümer, in welcher er die Geschichte seines Volks nach dem alten Test. berichtet, erzählt er auch 1 B. 1 Kap. den Inhalt des 2ten und 3ten Kapitels des 1 B. Mosis folgender Maßen:

„Moses erzählt: Gott bildete den Menschen, indem „er Erde vom Erdboden (χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς) nahm, „und ihm Geist und Seele (πνεῦμα καὶ ψυχήν) eingab." (Nach Erzählung der Schöpfung des Weibes aus einer Ribbe Adams und nach Beschreibung des Paradieses fährt er fort, aus Moses zu erzählen:)

„Gott befahl nun dem Adam und dem Weibe, von „den andern Bäumen des Paradieses zu essen, aber nicht „vom Baume der Erkenntniß (φυτὸν τῆς φρονήσεως), „indem er ihnen vorhersagte, daß, wenn sie ihn anrühr„ren würden, Verderben (ὄλεθρον) daraus entstehen „werde. Da aber zu jener Zeit alle Thiere auch spre„chen konnten (ὁμοφωνούντων δὲ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ „τῶν ζώων ἁπάντων), so beneidete die Schlange, die „mit Adam und dem Weibe Umgang pflog, sie um die „Glückseligkeit, die nach ihrer Meinung für dieselben aus „ihrem Gehorsam gegen Gottes Befehle entstehen würde. „In der Hoffnung aber, daß sie in Unglück gerathen „würden, wenn sie ungehorsam würden, beredete sie „boshafter Weise das Weib, von dem Baume der Er„kenntniß zu kosten, indem sie sagte, daß dieser Baum „Gutes und Böses unterscheiden lehre, und daß sie da„durch ein seliges und dem Göttlichen in nichts nachste„

„hendes Leben führen würden. Und so berückte sie das „Weib, das Gebot Gottes zu verachten. Nachdem sie „aber vom Baume genossen und sich des Genusses erfreut „hatte, so überredete sie auch Adam davon zu genießen. „Da sie nun erkannten, daß sie noch nackend waren „und die Schaam unbedeckt hatten, so dachten sie daran, „sich eine Bedeckung zu machen. Der Grund dieses „Scharfsinns und dieser Einsicht war der „Baum. Sie bedeckten sich daher mit Feigenblättern, „und, indem sie diese vor die Schaam legten, glaubten „sie glücklicher geworden zu seyn, daß sie das, was ih„nen früher gefehlt hatte, gefunden hätten. Als nun „Gott in den Garten kam, so verbarg sich Adam, der „früher mit Gott umzugehen gewohnt, jetzt aber seines „Unrechts sich bewußt war. Dieses befremdete Gott, „und er fragte nach der Ursache, warum Adam den „Umgang mit ihm jetzt fliehe und fürchte, den er früher „gern gehabt hatte. Da aber Adam, weil er sich be„wußt war, Gottes Gebot übertreten zu haben, nichts „antwortete *), so sprach Gott: ich hatte über euch zwar „beschlossen, daß ihr ein glückliches und von allem Uebel „freies Leben führen solltet, daß eure Seele von keinem „Kummer geplagt, und alles, was zum Genuß und „Vergnügen gehört, durch meine Fürsorge euch von selbst „zu Theil werden sollte, ohne eure Arbeit und Beschwerde, „wodurch nur das Alter schneller herbeigeführt und euer „Leben verkürzt wird. Du aber hast gegen diesen mei„nen Beschluß dich schmählich vergangen und meine Ge-

*) Bei Moses gibt Adam den Grund an: er schäme sich, weil er nackend sey.

„bote nicht gehalten. Denn nicht aus Tugend schweigst „du, sondern um deines bösen Gewissens willen. — — „Hierauf unterwarf Gott den Adam der Strafe, daß „die Erde nicht mehr freiwillig ihnen Früchte geben solle, „sondern daß sie nur bei ihrer Arbeit und beschwerlichen „Mühe einige Früchte geben, andere aber nicht geben „werde. Die Eva strafte er mit Niederkünften und den „aus den Geburtswehen hervorgehenden Schmerzen. — — „Der Schlange aber nahm er die Stimme, erzürnt „über ihr boshaftes Verhalten gegen Adam, legte unter „ihre Zunge Gift, und machte ihr mit dem Menschen „Feindschaft, — — auch beraubte er sie der Füße, „und machte, daß sie auf der Erde fortwindend kriechen „mußte. Gott aber, nachdem er diese Leiden über sie „angeordnet hatte, versetzte Adam und Eva aus dem „Garten in eine andere Gegend."

Es ist hieraus ersichtlich, daß Josephus von einer den Menschen zugedacht gewesenen aber verloren gegangenen Freiheit vom Tode nichts weiß, noch weniger aber davon, daß dadurch das Ebenbild Gottes verloren, oder Verstand und Wille der Menschen verderbt worden seyen. Vielmehr erzählt er gleich darauf Kap. 2 von Kain und Seth folgendes, was jeder Vorstellung von Erbsünde ganz widerspricht. „Abel und Kain (sagt er) hatten sehr verschiedene Neigungen (ἐπιτηδεύματα). Abel, der jüngere, befleißigte sich „der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), und der Tugend, indem „er glaubte, daß Gott bei allen seinen Handlungen gegenwärtig sey. Kain aber, überhaupt schon sehr böse, und „bloß auf Gewinn bedacht, lernte das Land ackern, und „erschlug seinen Bruder. — — Die Strafe besserte ihn „aber nicht, sondern machte ihn nur boshafter. Indem er

„seinem Körper jede Wollust gewährte, auch wenn er sie „nicht ohne Beschimpfung Anderer haben konnte, und sein „Haus durch den Gewinn von Raub und Gewalt berei„cherte, und auch seine Umgebungen zu Wollust und Raub „ermunterte, wurde er ihnen ein Lehrmeister in „bösen Begehrungen. — — Noch während Adam lebte, „bekam auch Kain sehr böse Nachkommen, indem durch die „Nachfolge und die Nachahmung einer immer schlimmer „wurde als der andere (*κατὰ διαδοχὴν καὶ μίμησιν ἄλλον „ἄλλου χείρονα τελευτῶντα*). — — Seth aber, da er „in das Alter gekommen war, wo er das Gute (*τὰ καλὰ*) „unterscheiden konnte, strebte nach Tugend, und nicht nur „Er wurde ein Trefflicher (*ἄριστος*), sondern er hinterließ „auch Nachkommen, die Nachahmer (*μιμηταί*) seiner Tu„genden waren. Diese alle, als gut geartete (*ἀγαθοὶ „φύντες*) bewohnten ruhig und glücklich dasselbe Land, wo „ihnen auch bis zu ihrem Tode nichts Trauriges begegnete. „Sie fanden aber durch Nachdenken die Kenntniß der „himmlischen Dinge (*ἐπενόησαν σοφίαν τὴν περὶ τὰ οὐρά„νια*) und deren schöne Ordnung." — Kap. 3. „Diese „nun [die Sethiten] blieben so sieben Generationen lang, „erkannten Gott für den Herrn aller Dinge, und strebten „nur nach dem Guten; darauf aber veränderten sie sich „im Laufe der Zeit zum Schlimmern ꝛc. — — „Gott „beschloß nun, das ganze damals lebende Geschlecht (aus„genommen Noah und seine Familie) zu vertilgen, und „ein anderes von Bosheit reines Geschlecht (durch Noah) „zu begründen (*ποιῆσαι γένος ἕτερον πονηρίας καθαρόν*)."

Hieraus ist wohl sehr klar, daß Josephus von einer Erbsünde nicht das Geringste weiß. Seine Ansichten sind höchst wahrscheinlich die der gebildeten Juden in Palästina,

ja des Volks, bloß mit Ausnahme des einen Punktes, daß den ersten Menschen nicht die Freiheit vom Tode hätte zu Theil werden sollen. Wie Josephus selbst über den Körpertod dachte, zeigen seine Worte (de bello jud. 3, K. 8. §. 5): „alle Menschen haben einen sterblichen Leib, der aus auf„löslicher Materie (ἐξ φθαρτῆς ὕλης) gebildet ist; die „Seele aber, die nie stirbt (ἀθάνατος ἀεὶ) wohnt als ein „göttlicher Theil (θεοῦ μοῖρα) in den Körpern. — — Die „reinen und Gott gehorchenden Seelen dauern fort, und „kommen in einen sehr heiligen Ort des Himmels (μένουσι, „χῶρον οὐρανοῦ λαχοῦσαι τὸν ἁγιώτατον), von wo sie „im Laufe der Zeiten wieder reine Leiber zu bewohnen be„kommen (ἔνθεν ἁγνοῖς πάλιν ἀντενοικίζονται σώμασιν)." — Er erzählt, daß auch die Essener den Körper als etwas materielles geringschätzten, und sich daher der Wollust, ja selbst der Ehe enthielten, daß sie aber die Seelen ihrer Natur nach für unvergängliche fein-ätherische Wesen hielten, welche sich von Begierde angezogen in menschliche Leiber einschließen ließen, durch den Tod aber wieder frei würden.

Vom göttlichen Ebenbilde sagt Josephus gar nichts, sondern gedenkt nur der Herrschaft über die Geschöpfe, die Gott dem Menschen gegeben habe (Ant. I, 3. 8). Diese bezieht er aber, wie man aus einer andern Stelle sieht (contra Apion. II, §. 24), bloß auf den Mann, indem er sagt: „Nach Moses steht das Weib dem Manne in allen Dingen nach (γυνὴ δὲ χείρων ἀνδρὸς εἰς ἅπαντα); sie soll daher unterthänig seyn, zwar nicht zur Schmach, sondern damit sie unterthan sey (μὴ πρὸς ὕβριν, ἀλλ' ἵνα ἄρχηται). Denn Gott hat dem Manne die Stärke (oder Herrschaft, τὸ κράτος) gegeben."

Dieses ist es, was Josephus für unsern Zweck darbietet. Denn die Schrift: εἰς Μακκαβαίους λόγος, oder das 4te Buch der Makkabäer, das man wohl auch dem Josephus zuschrieb, ist nicht von ihm, sondern ein alexandrinisch-jüdisches Produkt, dessen Verfasser der Pythagoräisch-Platonischen Philosophie folgte. Er hat den Zweck zu beweisen, daß die Vernunft (λογισμόν) fähig sey, die sinnlichen Triebe zu beherrschen, und zeigt dieses durch das Beispiel Eleazars und der sieben Brüder und ihrer Mutter, welche sich lieber grausam hinrichten ließen, als daß sie das väterliche mosaische Gesetz verletzten, was er lediglich ihrer vernünftigen Willenskraft zuschreibt. Man kann daher sagen, daß seine ganze Schrift eigentlich eine Gegenschrift gegen die kirchliche Lehre von der Erbsünde sey, welche dem Menschen eine solche Kraft gänzlich abspricht.

§. 7.

Die Lehre des neuen Testaments vom Bilde Gottes.

Da es nur zu offenbar war, daß das alte Testament die kirchlich-dogmatische Lehre vom Ebenbilde Gottes nicht hat, und auch nichts vom Verlust desselben sagt, so glaubte man aus dem neuen Testamente sowohl jenen Begriff des göttlichen Ebenbildes als den Verlust desselben erweisen zu können. Man bezog nämlich dahin alle die Stellen, wo den Christen gesagt wird, sie müßten wiedergeboren werden, was man erklärte: sie müßten den verlornen göttlichen Menschen wieder in sich herstellen, woraus denn nothwendig folge, daß dieser göttliche Mensch schon einmal vorhanden gewesen, aber verloren gegangen seyn müsse, was denn wieder zu keiner andern Zeit geschehen seyn

könne als zur Zeit des Sündenfalls, weil nach Paulus Röm. 5, 12 ff. dadurch die Sünde und der Tod in die Welt gekommen sey.

Angenommen, daß das N. Test. wirklich von der Wiedergeburt so lehrt, wie man hierbei voraussetzt, so ist doch der daraus abgeleitete Schluß grundlos. Denn 1) sprechen die Apostel, wenn sie von dem alten Menschen, der abzulegen sey, reden, bloß von ihren Lesern, nicht von allen Menschen, und es berechtigt uns nichts, das, was sie von der moralischen Beschaffenheit ihrer Leser sagen, auf alle Menschen ohne Ausnahme überzutragen, selbst auf die Heiligen und Propheten der Vorzeit und der Nachwelt. Und 2) liegt noch weniger ein Grund vor, die innere menschliche Natur darum, weil das Zeitalter der Apostel verderbt war, oder weil es überhaupt Sünde in der Welt gibt, für verändert und verderbt zu halten, da dazu die Stelle Röm. 5, 12 ff., selbst wenn man sie zu Gunsten des kirchlichen Dogma's erklärt, nicht berechtigt. Doch ich untersuche hier den exegetischen Grund allein.

Zuerst berief man sich (der Lutherischen Uebersetzung folgend) auf Joh. 3, 3, wo Jesus nach der Lutherischen Uebersetzung freilich sagt: „es sey denn, daß jemand von neuem geboren werde, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen." Aber ἄνωθεν heißt nie und nirgends von neuem, wiederum, sondern schlechterdings nur entweder von Alters her oder von oben herab. Hier kann aber unbezweifelt nur die letztere Bedeutung statt finden, wie V. 5. 6. 8. und Kap. 1, 13 unwidersprechlich zeigen. Es ist: von Gott, von Gottes Geist geboren werden. Auch kann man nicht sagen, daß Nicodemus doch nach V. 4. die Rede Jesu von einer Wiedergeburt ver-

ſtanden habe. Denn erſtlich würde dieſes nichts ausmachen, da Nicodemus die Rede Jeſu überhaupt nicht verſtand; ſodann aber fand Nicodemus auch nicht das ἄνωθεν auffallend, ſondern das Geborenwerden überhaupt, weil er es nicht von einer geiſtigen, ſondern von einer phyſiſchen Veränderung deutete. Von einer Wiedergeburt ſagt daher die Stelle nichts.

Ferner berufte man ſich auf die Stellen in des Apoſtels Paulus Briefen, wo er ſeine Leſer ermahnt, den alten, ſündlich verderbten Menſchen abzulegen und den neuen, der nach Gott oder nach Gottes Bilde geſchaffen ſey, anzuziehen, woraus man ſchließen zu dürfen glaubte, der neue, nach Gott geſchaffene Menſch ſey nun verloren, und der Menſch könne nicht mehr die ihm 1 Moſ. 1, 23 beigelegte Beſchaffenheit haben, nach welcher er nach Gottes Bilde geſchaffen ſey. Eph. 4, 22—24. Koloſſ. 3, 10. — Sollten dieſe beiden Stellen dieſes wirklich beweiſen, ſo wäre erforderlich, 1) daß Paulus nicht von der individuellen Beſchaffenheit ſeiner Leſer, ſondern von allen Menſchen ohne Ausnahme, ja von der menſchlichen Natur ſpräche. Wenn er ſagte: legt die alte verderbte Menſchennatur ab, die allen Menſchen durch die leibliche Geburt gegeben wird; oder, wenn er ſpräche: jeder, der jetzt und in Zukunft ein Chriſt wird, auch wenn er als Chriſt erzogen iſt, muß zuerſt die ihm durch die Geburt gegebene ſündliche Beſchaffenheit ablegen; ſo möchte der Schluß einen Schein der Richtigkeit haben. Aber Paulus ſpricht nicht von allen Menſchen, ſondern in der Stelle an die Epheſer von den Epheſern und in der Stelle im Briefe an die Koloſſer von den Koloſſern. Der alte Menſch iſt nichts anderes als die frühere ſittliche Beſchaffenheit dieſer

Gemeindeglieder, ehe sie Christen waren. Denn die Epheser warnt er im vorhergehenden V. 17—21, sie sollten nicht ferner leben, wie die andern Heiden, die Gott nicht erkenneten und für das sittliche Gute gefühllos lebten, sondern (V. 22—24) diesen ihren vorigen Menschen ablegen und den neuen christlichen Menschen anziehen. Der „alte Mensch" (παλαιὸς ἄνθρωπος, ὁ φθειρόμενος κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης) ist also nicht etwa eine ihnen durch die Geburt anklebende Beschaffenheit, sondern ihr früheres Leben, wie es Paulus selbst V. 22 erklärt ἡ προτέρα (ὑμῶν) ἀναστροφή, „euern vorigen Wandel." Ἀναστροφή ist aber nirgends eine natürliche Beschaffenheit, sondern ein Verhalten, und Petrus sagt uns 1 Petr. 4, 15, daß dieses sündliche Verhalten bestand in Schwelgereien, Lüsten, Weinsäufereien, Freß- und Trinkgelagen und abscheulichem Götzendienste. Es stehet daher fest, daß Paulus nicht von der menschlichen Natur, sondern vom Verhalten spricht, nicht aller Menschen, sondern der Ephesinischen Christen, ehe sie Christen wurden, welche früher sehr unsittlich gelebt hatten. Daraus aber, daß die Christen in dem üppigen Ephesus vorher, als sie noch Heiden waren, auch üppig und wollüstig gelebt hätten, so wie daraus, daß Paulus V. 17 sie warnt, nicht dem bösen Beispiel der sie umgebenden Heiden zu folgen, daß er also auch die Heiden Kleinasiens für Menschen erklärt, denen es an guten Sitten unendlich fehle, folgt nun auf keine Weise, daß alle Menschen ihrer Natur nach seit Adam verderbt seyen. Denn nach den Gesetzen der Logik gilt niemals ein Schluß von einem kleinen Theil auf das Ganze, und die Merkmale der Species können nicht sofort zu Merkmalen des Geschlechtsbegriffs erhoben werden. Eben

so wenig gilt der Schluß von der Beschaffenheit Eines Zeitpunkts auf die Beschaffenheit aller Zeiten. Dasselbe gilt nun auch von der Parallelstelle Kolosf. 3, 10, wo Paulus auch V. 5—9 von den frühern schlechten Sitten seiner Kolosser spricht. — Zu jenem Beweis wäre 2) erforderlich, daß Paulus darauf hinwiese, der alte Mensch sey eine unablegbare Beschaffenheit, die auch den Christen noch bleibe. Paulus aber sagt nicht, daß, wie das Dogma der Kirche will, der alte Mensch auch den Christen noch bleibe, sondern er schreibt: „so leget nun ab den vorigen Wandel, den alten Menschen, und erneuert euch im Geist eures Gemüths," d. i. werdet der Gesinnung nach ganz andere, bessere Menschen. Der alte Mensch soll also bei den Christen gar nicht mehr gefunden werden. Dieses sieht man auch aus der Ermahnung im Briefe an die Römer Kap. 6, 6, wo es heißt: das sollt ihr wissen, daß unser alter Mensch mit Christo gekreuziget (getödtet) ist, daß wir nicht mehr der Sünde dienen." Der alte Mensch ist also keine natürliche Beschaffenheit, keine Erbsünde, die auch den Christen noch bleibe, sondern ein Wandel, den der Christ ganz ablegen müsse. Dieses zeigen auch Kolosf. 2, 12. 13. 1 Petr. 1, 15 und die Stellen, wo die Taufe als der Zeitpunkt angegeben wird, bei welchem der alte Mensch aufhören und der neue beginnen müsse, Tit. 3, 5. Eph. 5, 26. — Zu jenem Beweise wäre 3) erforderlich, daß der alte Mensch bei Paulus zurückwiese auf Adam und dessen Fall, der neue Mensch aber auf die Zeit vor dem Falle. Dem widerspricht aber alles. Es ist schon bemerkt worden, daß der *παλαιὸς ἄνθρωπος* von Paulus selbst, so wie durch den Zusammenhang von der *προτέρᾳ ἀναστροφῇ*, dem vorigen Verhalten der Christen, erklärt werde. Paulus

hat nicht gesagt: ὁ παλαιὸς Ἀδάμ, der alte Adam, wie Luther im Hauptstück von der Taufe den Ausdruck „alter Mensch" abgeändert hat. Καινὸς aber und νέος heißen nie und nirgends so viel als: erneuert, d. h. sie bezeichnen nie im N. T. das eine Zeit lang verlorne und nun aufs Neue wieder erworbene, sondern überall etwas neues, das vorher nicht war. Der neue Mensch kann also philologisch unmöglich der wieder erstehende Urmensch des Paradieses seyn, der schon einmal vorhanden gewesen wäre, sondern es ist ein neuer Mensch, der bei den Ephesinischen und Kolossäischen Christen, die Paulus bekehrt hatte, vorher noch gar nicht da gewesen war. Hätte Paulus auf eine Beschaffenheit Adams im Paradiese hinweisen wollen, so hätte er, wie er auch 1 Kor. 15, 45. 47 thut, sagen müssen ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, oder ὁ ἐν ἀρχῇ, oder ὁ ἐξ ἀρχῆς ἄνθρωπος. — Bei so klarer Lage der Sache würde es aber ohne alle Bedeutung seyn, wenn man sich auf das hierbei vom Apostel gebrauchte ἀνακαινόω Koloss. 3, 10 und ἀνακαίνωσις Röm. 12, 2. Tit. 3, 5 berufen wollte, als ob das ἀνά eine Wiederholung des Vorigen aussage, da es eben so oft, und noch öfterer nicht wieder, sondern auf bezeichnet, also ein neues Aufbilden zu einer edlen Gesinnung ist. Das παλιγγενεσία Tit. 3, 5 sagt ebenfalls nicht, daß eine verlorne und früher vorhanden gewesene Umänderung erfolgen solle, sondern daß eine zweite Geburt erfolgen müsse, d. i. wie es anderwärts erklärt wird, ein neuer, vorher nicht da gewesener Mensch. Hätte Paulus auf die Erschaffung des ersten Menschen zurücksehen wollen, so würde er eher παλαιογενεσία als παλιγγενεσία gesagt haben.

Also aus dem N. T. läßt sich nicht erweisen, daß das

Ebenbild Gottes bei Adam in vollkommener Weisheit und Heiligkeit bestanden habe, und durch den Sündenfall verloren worden sey.

Was lehrt denn aber das N. Test. von dem Ebenbilde Gottes? — Hierbei ist zuerst zu bemerken, daß das Ebenbild Gottes in einer doppelten Beziehung genommen werden kann; als Beschaffenheit der menschlichen Natur, wie sie durch die Schöpfung und die Geburt ist, und als Ideal des sittlichen Strebens, also als das Vorbild, zu welchem der Mensch im Leben sich entwickeln soll.

Im erstern Sinne, als Beschaffenheit der menschlichen Natur, kommt der Ausdruck bloß zweimal vor. Jak. 3, 9: „durch die Zunge fluchen wir den Menschen, die nach Gottes Bilde gemacht oder erschaffen sind (*ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας*). Jakobus wiederholt daher einfach den Ausdruck der Genesis, ohne ihn näher zu erklären. Nur so viel sieht man, daß er das Bild Gottes an dem Menschen als etwas, was den Menschen ehrwürdig macht, betrachtet, und daß er es für etwas unverlornes, noch immer und stets jedem Menschen zukommendes ansieht. Nach der Theorie der Erbsünde wäre jeder Mensch durch seine Natur schon verflucht, d. i. dem Verderben geweihet. — Die zweite Stelle ist 1 Kor. 11, 7 f., wo der Apostel verlangt, daß die christlichen Frauen verschleiert in den Versammlungen erscheinen sollen, und dem möglichen Einwande, daß doch die Männer auch nicht verschleiert sind, dadurch begegnet, daß er sagt: *ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει καταλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν, εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων· γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν· οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός· καὶ οὐκ*

ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα. — Die Stelle wird vollkommen klar, wenn man zweierlei erwägt; zuerst, daß Paulus hier das durchgehends im Orient herrschende abhängige Verhältniß des Weibes zum Manne berücksichtiget, weßwegen auch Josephus in der vorhin angeführten Stelle sagt: das Weib stehe dem Manne nach und müsse ihm gehorchen; zweitens, daß δόξα das bei unsern Schriftstellern charakteristische Wort für die Würde und Majestät der Könige, Herrscher und Herren ist. Wenn es also heißt, der Mann ist εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ, so steht das für εἰκὼν τῆς δόξης θεοῦ, das Ebenbild der göttlichen Würde, weil ihm die Herrschaft übertragen ist; das Weib aber ist δόξα ἀνδρός, d. i. εἰκὼν τῆς δόξης ἀνδρός, das Bild der Würde des Mannes, d. i. was sie von Herrschaft hat, das hat sie durch den Mann. Denn, wie der Apostel hinzusetzt, sie ist auch aus dem Manne (aus dessen Ribbe), und um des Mannes willen (daß er nicht allein sey, sondern eine Gehülfin um sich habe, 1 Mos. 2, 18—24) erschaffen. Hieraus ergibt sich unwidersprechlich, daß 1) Paulus die mosaische Stelle vom Ebenbilde Gottes von der dem Menschen übertragenen Herrschaft über die Erde verstand, nicht aber von anerschaffener Weisheit und Gerechtigkeit, nicht von einer innern sittlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur; und 2) daß er das Ebenbild Gottes für unverloren und noch an allen Menschen für vorhanden erklärt. Die Unterordnung des Weibes unter den Mann erkennt auch Petrus 1 Petr. 3, 5. 6 für recht und löblich an, und rühmt es, daß Sarah den Abraham „ihren Herrn" genannt habe.

Paulus und Jakobus erklären daher das nach Moses den Menschen anerschaffene Ebenbild für unverloren.

Etwas anderes aber ist das Ebenbild Gottes, wenn es im N. Test. als Ideal und Vorbild des sittlichen Strebens betrachtet wird. Dieses geschieht, wenn Jesus sagt: ihr sollt vollkommen seyn, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, Matth. 5, 45—48. Luk. 6, 35. 36, oder wenn Petrus 1 Petr. 1, 14—16 sagt, wir sollen heilig seyn wie Gott; oder Johannes 1 Joh. 3, 9, daß der, der von Gott geboren sey, nicht sündige. Dasselbe fordert Paulus, wenn er sagt Eph. 4, 24: „ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Heiligkeit und Gerechtigkeit." Eben so Kolosf. 3, 10. — Es wird aber nie und an keinem Orte gesagt, daß Adam diese Vollkommenheit gehabt, aber verloren habe, und daß die Christen etwas Verlornes wiederherstellen sollten. Und als ein Muster und Vorbild kann es auch nichts seyn, was dem Menschen jemals angeboren gewesen wäre. Es war nur ein Ideal, das erst durch den Unterricht Jesu in den Seelen der Menschen zum Bewußtseyn kam und, als ein nun gewußtes, wie jedes Ideal, nun zugleich ein Vorbild des sittlichen Strebens wurde. Zugleich ist die bestimmte Anmuthung, dieses Ideal zum Vorbild des Handelns zu machen, die wir auch bei Paulus finden (Eph. 5, 1 *γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητά*), ein vollgültiger Beweis, daß man dem Menschen das Vermögen zutraute, sich nach einem solchen Vorbilde zu bilden.

§. 8.

Gebrauch, den das N. Test. von der Erzählung vom Sündenfalle macht.

Hätte die Erzählung vom Sündenfalle nach dem Urtheile Jesu, seiner Apostel, oder nur der Juden zu Jesu

Zeit diejenige Wichtigkeit gehabt, welche ihr im kirchlichen System beigelegt wird, wo sie die Basis der Geburt des Gottmenschen und seines ganzen Thun und Leidens ist, so hätten wir allen Grund, uns darüber zu verwundern, daß sie nur eigentlich in einer einzigen Stelle, beim Apostel Paulus, Röm. 5, 12 ff. dogmatisch gebraucht wird. Denn 1 Kor. 15, 21. 22 ist mehr eine kurze Hinweisung. — Der Stellen aber, wo ihrer gedacht wird, sind überhaupt sehr wenige.

Ungewiß ist es, ob Joh. 8, 44 auf den Sündenfall zu beziehen sey, wo der Teufel ein Menschenmörder vom Anfang (*ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς*) genannt wird, und ein Vater der Lüge. Viele Ausleger beziehen dieses auf die Erzählung vom Sündenfall, weil die Juden zu Jesu Zeit (wie auch Weish. 2, 23 zeige) in der redenden Schlange den Satan gefunden hätten, weil, wie wieder 1 Tim. 2, 14 zeige, die Verführung der ersten Menschen auf einer Täuschung, einem *ψεῦδος*, beruhet habe, und weil *ἀπ' ἀρχῆς* auf den Anfang der Dinge hinweise. Um von dem letzten zuerst zu reden, so ist *ἀπ' ἀρχῆς* eine sehr unbestimmte Formel, die, was nicht bewiesen zu werden braucht, auch sehr oft nur heißt: von Alters her, seit langer Zeit, oder seit grauer Vorzeit. Die andern Gründe sind triftiger, und besonders hat der Umstand, daß das Sterben als eine Folge des Falls angesehen wird, ein Gewicht. Aber eben dieses ist es, was diese Beziehung der Worte doch ungewiß macht. Denn der Ausdruck *ἀνθρωποκτόνος* erlaubt nicht, an die Urheberschaft des natürlichen Todes zu denken, sondern fordert philologisch eine Beziehung auf gewaltsames Tödten, auf Todschlag. Andere haben daher diese Worte auf den von Kain an Abel verübten

Todschlag bezogen. Dafür spricht wieder, daß die Juden zu Jesu Zeit solche grobe Sünden der Verführung des Teufels zuschrieben. Es ist aber auch nicht nöthig, an dieses einzelne Factum zu denken, sondern Jesus kann auch zugleich auf die Ausartung vor der Sündfluth gesehen haben, wo die Tyrannen, die durch den Beischlaf der „Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen" erzeugt worden waren, die Erde mit Gewaltthaten (חָמָס) erfüllten, und die Ursache der Vertilgung der frühern Geschlechter wurden. Auch ist es möglich, daß Jesus an bestimmte Thatsachen, weßwegen er den Teufel Menschenmörder und Lügner nannte, gar nicht dachte, sondern an die ganze Wirksamkeit, welche man dem Teufel zuschrieb, durch alle Jahrhunderte. Es läßt sich daher nicht mit völliger Sicherheit behaupten, daß Jesus hier auf den Sündenfall anspiele. Besonders widerstrebt das *ἀνθρωποκτόνος*, und man würde, wenn Jesus den Sündenfall und die allgemeine Nothwendigkeit zu sterben im Auge gehabt hätte, eher einen andern Ausdruck, z. B. *πατὴρ τοῦ θανάτου*, oder *δι' αὐτοῦ ἡ ἀρχὴ τοῦ θανάτου* oder etwas ähnliches erwartet haben. — Eben so ungewiß ist es, ob die Worte 1 Joh. 3, 8: *ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει* auf ein bestimmtes Factum, und auf den Sündenfall, oder, wie es mir wahrscheinlicher ist, auf sein ganzes Wirken überhaupt gehen. Wenigstens geben sie keine sichere Beziehung.

Diese findet sich nur in zwei Stellen der Offenbarung und in drei Stellen beim Apostel Paulus. Nämlich Offenb. K. 12, 9. und 20, 2 heißt Satan *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος*, die alte Schlange, was offenbar auf seine Erscheinung in der redenden Schlange des Paradieses hinweiset. Eine Folge

aber wird hier von dem Falle nicht abgeleitet; denn wenn gleich in der erstern Stelle zu „alter Schlange" noch hinzugesetzt wird: ὁ σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, so beziehen sich doch diese Worte nicht auf ein Verderben der menschlichen Natur, sondern, wie der ganze Zusammenhang zeigt, auf die Verleitung der Menschen zur Abgötterei. Nach der einstimmigen Ansicht der ersten christlichen Jahrhunderte war es das stete Streben der Dämonen und ihres Oberhaupts, die Menschen zum Götzendienste zu verführen, indem sie selbst unter dem Scheine der Götzenbilder sich verehren und sich Opfer darbringen ließen. — Außerdem erwähnt Paulus zweimal 2 Kor. 11, 3 und 1 Tim. 2, 14, daß Eva sich von der Schlange zum Sündigen habe verleiten lassen, ohne jedoch einer Folge des Falls zu gedenken, und nur Röm. 5, 12 ff. und 1 Kor. 15, 21. 22 gedenkt er des Falls Adams und spricht von den Folgen desselben. In der letztern Stelle aber erwähnt er bloß den entstandenen Tod als Folge; in der erstern Stelle aber glaubt man, daß er auch einer dadurch entstandenen allgemeinen Sündhaftigkeit gedenke. Was den Tod und die Stelle Röm. 5, 12 ff. betrifft, so will ich von ihr weiter unten ausführlich handeln.

Das Resultat also ist, daß außer Paulus und dem Verfasser der Offenbarung kein neutestamentlicher Schriftsteller den Sündenfall nur erwähnt, und daß auch, wo er erwähnt wird, nur zwei Stellen des dadurch entstandenen Todes kurz gedenken, im ganzen N. Test. aber ein ausführlicher dogmatischer Gebrauch von jener Erzählung nur von dem einzigen Paulus, und auch von ihm nur ein Mal, nämlich Röm. 5, 12 ff., gemacht wird. — Es wäre aber

doch wahrhaftig wunderbar, wenn, wie einige Eiferer für das kirchliche Dogma behaupten, die Lehre vom Sündenfall und dessen Folgen das Grunddogma des Christenthums wäre, daß Jesus und die Apostel darüber so gänzlich schweigen, und auch Paulus an andern Orten, wie da, wo er von dem alten Menschen spricht, dieser Folgen sich gar nicht erinnert. Ja, wenn man die Sache ganz von der supernaturalistischen Theorie der Inspiration der Bibel aus betrachtet, so würde es ganz unerklärlich seyn, warum der heilige Geist seit Moses Zeit bis zu der, wo Paulus an die Römer schrieb, des Sündenfalls und aller seiner schrecklichen Folgen, zu deren Entfernung es der Menschwerdung der zweiten Person der Gottheit bedurfte, so gar nicht hat gedenken, sondern ihn von Moses bis Paulus gleichsam ganz in Vergessenheit hat kommen lassen. — Was aber den Gebrauch betrifft, den Paulus Röm. 5, 12 ff. von jenem Factum macht, so wird davon später ausführlich die Rede seyn.

Es wird nun darauf ankommen, ob (mit Ausschluß von Röm. 5, 12 ff.) das N. Test. dasjenige von der natürlichen Beschaffenheit der Menschen lehre, was das Kirchendogma darüber besagt; nämlich daß alle Menschen mit verdorbener Vernunft und verdorbenem Willen, zur wahren Erkenntniß Gottes untüchtig, geboren würden, und solches Verderben durch die Zeugung fortgepflanzt werde. Bei dieser Untersuchung ist es aber erforderlich, die einzelnen Schriftsteller des N. Test. von einander zu sondern, weil sie manches Eigenthümliche zeigen, das nur dann am besten aufgefaßt wird, wenn man jeden für sich betrachtet.

§. 9.

Von der Erbsünde 1) nach den drei ersten Evangelien der Apostelgeschichte und den Briefen Jakobi, Petri und Judä, und der Apokalypse.

In dieser ganzen Klasse der Schriften hat man nur zwei Stellen aufzufinden vermocht, die man als Beweise der Erbsünde brauchte, die aber beide ganz offenbar gemißbraucht sind. Zuerst Matth. 26, 41, wo Jesus zu seinen vom Schlaf überwältigten Jüngern, nachdem er sie vergebens gebeten hatte, mit ihm zu wachen, sagt: der Geist ist willig, aber das Fleisch (der Körper) ist schwach; d. i. es fehlt ihnen nicht an Liebe zu mir, mit mir zu wachen, aber sie sind körperlich zu sehr erschöpft. Es ist hier sonnenklar von Ermüdung des Körpers der Jünger und daher entstehender Schläfrigkeit die Rede, nicht aber von der menschlichen Natur und deren Unvermögen zur Tugend. Ich begreife es daher nicht, wie selbst noch Wegscheider (instit. th. chr. §. 115) diese Stelle als Beweis anführen kann, die Schrift lehre: „quemvis hominem ad errores atque vitia proclivem esse.“ Nur dieß spricht die Stelle aus, daß der Schlaf ein natürliches und ein mächtiges Bedürfniß sey. — Die zweite Stelle ist Jakob. 1, 13—17, wo gesagt wird, es solle keiner, der zum Bösen versucht werde, glauben, Gott versuche ihn, denn Gott versuche niemand, sondern jeder werde von seiner eigenen Lust gereizt und gelockt. Hieraus will man nun den Schluß ziehen, daß also in dem Menschen die Quelle der Sünde liegen, und eine nicht ursprüngliche, sondern später entstandene seyn müsse. Denn von Gott komme nur „gute und vollkommene Gabe“ (V. 17). Hierbei bürdet man

aber dem Apostel etwas auf, woran er nicht im Entferntesten gedacht hat. Nicht von der Quelle der Sünde in abstracto, oder von ihr als einer allgemeinen Eigenschaft, spricht er, sondern von Versuchungen, d. i. von Anreizungen zu einzelnen sündlichen Handlungen, also von Sünden in concreto. Was er meint, zeigt der Ausdruck im vorhergehenden 12ten Vers: „glücklich ist der Mann, der die Versuchung aushält (ὃς ὑπομένει πειρασμόν); denn wenn er bewährt erfunden wird, so wird er die Krone des Lebens empfangen." Nicht nur ist ὑπομένειν das besondere Wort, um die Treue zu bezeichnen, welche sich nicht durch Unglücksfälle erschüttern läßt (Matth. 10, 22. 24, 13. 2 Tim. 2, 12. Jak. 5, 11); nicht nur ist πειρασμός nicht das milde: Anfechtung, wie es Luther übersetzt hat, sondern es sind empfindliche Anreizungen zur Untreue gegen Gott, sehr oft die Versuchungen zum Abfall; sondern auch das δόκιμος γενόμενος, bewährt, hindeutend auf den Vergleich mit Metallen, die durchs Feuer bewährt sind, und die Größe der Belohnung, „die Krone des Lebens," zeigen hinlänglich an, daß hier nicht von unbedeutenden Vergehungen, nicht vom Anreiz zu Schwachheiten, wie sie auch der gute Mensch empfindet, sondern von groben Vergehungen, deren sich der Gute nicht schuldig macht, die Rede ist. Darauf weiset auch die Strafe hin im 15ten Vers: die Begierde erzeugt die böse That, die böse That, wenn sie vollbracht ist, erzeugt den Tod. Denn ἁμαρτία ist nicht, wie manche wollen, Sündhaftigkeit, eine sündliche Beschaffenheit, (die ja ohnehin nicht erst aus der ἐπιθυμία hervorgehen kann, da eben diese die sündliche Beschaffenheit ist), sondern die böse That; daher es auch heißt ἀποκύει ἁμαρτίαν, nicht τὴν ἁμαρτίαν, d. i. sie erzeugt eine

böse That. Darüber erklärt sich aber Jakobus gar nicht, woher die ἐπιθυμία in dem Menschen komme. Daß diese eine später entstandene in dem Menschen, und nicht dem Menschen natürlich sey, das sagt er gar nicht. Nur dieß sagt er, daß der Mensch die Begierde, die er in sich fühlt, nicht übersehen und nicht denken solle, Gott schicke ihm das die Begierde aufregende Verhältniß darum zu, damit er sündige. Eben so wenig sagt er, daß die Begehrung an sich böse sey, was sie auch gar nicht ist, sondern nur dann erkennt er sie für fehlerhaft, wenn der Mensch sich von ihr ziehen und locken lasse, also wenn er sie nicht beherrsche durch die Macht des freien Willens. Es ist aber auch hier gar nicht die Rede von der Sünde in abstracto, oder der Sündhaftigkeit, sondern von Sünden in concreto, von sittlichen Vergehungen. Jakobus sagt hier nicht mehr als Jesus Matth. 15, 19: „aus dem Herzen kommen arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei ꝛc.," d. i. der Rath, Böses zu thun, faßt das eigene Herz eines Jeden.

Weit entfernt also, daß diese Schriften des N. Test. eine Erbsünde lehrten, so sagen sie vielmehr grade das Gegentheil.

Denn 1) erklärt Jesus, daß die kleinen Kinder schuldlos und gottgefällig seyen, und sagt daher grade das Gegentheil von dem aus, was das Dogma von der Erbsünde von den Kindern behauptet, nämlich daß sie von Natur böse und vor Gott mißfällig und der Verdammniß bestimmt seyen. Als einst die Jünger die Frage erhuben, wer von ihnen der Größte (Vornehmste) im Himmelreich seyn würde, so stellte Jesus ein Kind (παιδίον, Kind in derselben Ausdehnung wie im Deutschen vom Neugebornen bis ohngefähr zum 14ten Jahre) mitten unter sie und

sprach: „wahrlich ich sage euch, wenn ihr nicht umkehret und werdet so wie die Kinder, so werdet ihr ganz gewiß nicht ins Gottesreich kommen." Zwar spricht Jesus nur in Einer Beziehung von den Kindern als Muster des Guten, nämlich daß bei ihnen noch kein Hochmuth, kein Ehrgeiz, keine Herrschsucht gefunden werde. Aber er widerspricht doch damit bestimmt dem kirchlichen Dogma, das dem Menschen schon bei seiner Geburt einen natürlichen und unvermeidlichen Hang zu allen Sünden beimisset. Und die Fehler, welche Jesus hier den Kindern abspricht, stehen ja nicht isolirt; sie sind ja nur einzelne Aeußerungen einer allgemeinern unsittlichen Neigung, nämlich der Selbstsucht. Wenn also Jesus auch nur dieses Eine von den Kindern behauptet, daß sie noch keine Selbstsucht zu ehrgeizigen und hochmüthigen Ansprüchen treibe, so widerspricht er dem kirchlichen Dogma direct. Ja die folgenden Worte: wenn ihr nicht umkehret und werdet wie die Kinder ꝛc., weisen sogar auf eine allgemeine Beschaffenheit der Kinder hin, welche sie des Reichs Gottes würdig mache, welche, wie wir aus andern Stellen wissen, nichts anders ist, als die sittliche Unverdorbenheit. Diese spricht nämlich Jesus bei einer andern Gelegenheit Matth. 19, 14 f., Luk. 18, 15 ff. den kleinen Kindern unwidersprechlich zu. Als nämlich kleine Kinder (Säuglinge, τὰ βρέφη, Luk. 18, 15) zu ihm gebracht wurden, um sie zu segnen, und die Apostel die, welche sie trugen, zurückwiesen, so sprach er: „Lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret ihnen nicht, denn solcher ist das Reich Gottes." Es heißt nicht αὐτῶν γάρ, ihrer, sondern τῶν γὰρ τοιούτων, derer die so, wie die Kinder beschaffen sind; also der Kinder selbst, und derjenigen Erwachsenen, die ihnen an Unverdorbenheit ähn-

lich sind. — Ein stärkeres Zeugniß für die kindliche Unschuld kann es nicht geben als dieses; aber in Wahrheit auch kein wichtigeres. Denn es ist Jesus selbst, der es ausspricht, nicht ein Apostel, nicht ein anderer nur erst von ihm unterrichteter Lehrer. Und selbst in dem Falle, wenn Paulus Röm. 7, 12 ff. wirklich das Gegentheil sagen sollte, (was doch nicht der Fall ist, wie wir sehen werden), müßte uns das Zeugniß Jesu mehr gelten als der Ausspruch des Apostels Paulus. — Auch ist die hohe Strafbarkeit, welche Jesus der Verführung der Kinder in diesen Stellen beimisset, ein Beweis, daß sie noch nicht verdorben seyn können. Nach der kirchlichen Lehre werden sie schon als Verdorbene geboren, ist ihr Wille, so bald er nur erwacht, einzig auf das Böse gerichtet, und sie sind darum von Natur vom Himmelreich ausgeschlossen. Nach Jesu Lehre sind sie aber unverdorben und zum Himmelreich vor allen Andern geschickt.

2) Das Gleichniß von vielerlei Acker Matth. 13, 8—23. Luk. 8, 15 ff. Indem Jesus die Menschen mit einem Acker vergleicht, und spricht: bei einigen falle der Saame auf einen festgetretenen Weg, bei andern auf felsigen Grund, bei andern auf guten Boden, aber unter die Dornen, bei andern endlich in ein gutes Land, wo er aufgehe und reiche Frucht trage; so widerspricht er dem Dogma von der Erbsünde aufs bestimmteste. Denn nach diesem ist gar kein Mensch dem guten Lande gleich, sondern alle ohne Ausnahme sind verschlossener, durch die Erbsünde ganz untauglicher Boden. Ferner sagt Jesus, nur ein geringerer Theil sey dem festgetretenen Wege gleich, d. i. ganz unempfänglich für die göttliche Lehre; ein anderer sey empfänglich für sie, nur nicht so, daß er sie festhalte; ein anderer

nehme sie nicht nur auf, sondern halte sie auch fest, ersticke sie aber unter den Genüssen der Welt. Damit widerspricht er nun eben so dem kirchlichen Dogma, nach welchem alle Menschen gleich unempfänglich sind fürs Gute. Der Gedanke also, daß alle Menschen von Natur gleich und ganz untüchtig seyen zum Guten, kam gar nicht in des Heilands Seele, und er hätte dieses Gleichniß gar nicht so bilden können, wenn er an eine Erbsünde geglaubt hätte. Beinahe dasselbe folgt aus dem Gleichnisse Matth. 13, 24. 25. 38. 49, vom Unkraut unter dem Weitzen.

3) Die Ermahnung, die Johannes, Jesus und Petrus gaben: „thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen," Matth. 3, 2. 8. 10. 4, 11. 17. Mark. 1, 15. Luk. 3, 8 f. Apostg. 2, 38. 3, 19. — Diese Ermahnung setzt voraus, daß die Menschen sittliche Kraft haben, sich zu bessern. Denn nicht vom Buße thun, als einem äußern Werke, ist hier die Rede, und Luther hat, der Vulgate folgend, unrichtig übersetzt, sondern das griechische μετανοεῖν, das hier stehet, heißt: den Sinn, die Gesinnung, das Gemüth umändern; daher von einer wirklichen innern, sittlichen Umänderung des Willens die Rede ist. Hätte nun Jesus geglaubt, der Mensch sey durch die Erbsünde ganz unfähig geworden, sich zu bessern, so wäre dieser Zuruf sinnlos gewesen. Man mag aber hier nicht etwa einwenden, es werde dabei der Gnadenbeistand des heiligen Geistes vorausgesetzt. Diesen konnten Johannes, Jesus und Petrus nicht voraussetzen, da die, zu denen sie sprachen, noch ungebesserte waren, und da es Apost. 2, 38 ausdrücklich erwähnt wird, daß den so angeredeten der Geist erst nach der Taufe zu Theil geworden sey. Doch wenn Jesus, Johannes und Petrus hierbei wirklich an den Gna-

denbeistand des heiligen Geistes gedacht hätten, so konnten sie doch unmöglich mit der Kirche glauben, daß der Mensch bei der sittlichen Umänderung gar nichts thun könne, sondern wie ein Stein und Klotz sey, und daß er auch bei der fortgesetzten Besserung nicht aus eigenen, sondern aus göttlich geschenkten Kräften handle. Denn dann würde man haben sagen müssen, nicht: bessert euch, sondern: bittet Gott, daß er euch bessere.

4) Das kirchliche Dogma behauptet: kein Mensch, auch nicht der Wiedergeborne, könne die göttlichen Gebote ordentlich halten und wahrhaft gottgefällig werden, oder aufhören zu sündigen, sondern die Sünde bleibe in ihm bis in den Tod; Jesus aber setzt voraus, man könne das Gesetz erfüllen, und wahrhaft tugendhaft werden. — Das erstere erhellt aus der Erzählung Matth. 19, 16—20. Luk. 18, 19—22. Ein Jüngling, oder nach Markus ein Oberster, Vornehmster des Volks, kam zu Jesu mit der Frage: guter Meister, was muß ich thun, um das ewige Leben zu haben? Jesus tadelte ihn, daß er ihn gut (ἀγαθός) d. i. vollkommen nenne, indem nur Gott vollkommen sey, und verwies ihn darauf, daß er die Sittengebote des mosaischen Gesetzes halten müsse. „Thue diese, so wirst du leben!" Der Frager antwortete: diese habe ich gehalten von meiner Jugend an; was fehlt mir noch? — Jesus antwortete: wenn du völlig geschickt (τέλειος) werden willst, so gehe hin, verkaufe was du hast, gib es den Armen, und dann komm und folge mir nach." — Zur Erläuterung sey bemerkt, daß die letzte Forderung darauf Beziehung hatte, daß der Fragende, wenn er damals Jünger Jesu werden wollte, sein Eigenthum und dessen Verwaltung verlassen

und Jesum begleiten (ἀκολουθεῖν) mußte. Τέλειος ist daher nicht: sittlich vollkommen, sondern: für den Zweck (des Begleitens) völlig geschickt. — Aus dieser Stelle ist aber zweierlei ganz klar: zuerst, daß Jesus es für möglich hielt, daß ein Mensch, der noch kein Christ war, die Sittengebote des Gesetzes halten könne. Denn er läßt die Antwort: „dieses alles habe ich gehalten von Jugend an," gelten; er entgegnet nicht: kein Mensch kann das Gesetz halten. Man könnte zwar vielleicht sagen, Jesus habe eben durch die Forderung, sein Vermögen den Armen zu schenken, ihm das Unrichtige seiner Behauptung fühlbar machen, und ihm zeigen wollen, er sey nicht frei von Eigennutz, weil er nicht seine irdischen Besitzthümer für die himmlischen Schätze, die ihn bei Jesu erwarteten, habe aufopfern wollen. Dieser Vermuthung widerspricht aber die ganze Erzählung. Jesus sagt ja: „willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote." Nun existirt aber weder im mosaischen Gesetz, noch im A. Test., noch im N. Test. irgend ein Gebot, daß wer fromm seyn, oder ein wahrer Christ seyn wolle, sich aller seiner Besitzthümer entäußern müsse. Das Verlangen, dieses zu thun, konnte daher keine Instanz seyn, dem Fragenden zu beweisen, er habe zu viel gesagt, er könne die Gebote nicht halten; denn es existirt ja kein Gebot dieser Art. Auch würde Jesus etwas offenbar ganz falsches gesagt haben, indem der irdische Besitz das Gefühl des Werthes der himmlischen Güter nicht verdrängt, und die Entäußerung desselben zur Liebe Gottes noch gar nicht geschickt macht. Wohl aber konnte der irdische Besitz den Frager abhalten, sich an die steten Begleiter Jesu anzuschließen. — Das zweite, was diese Stelle zeigt, ist dieses: daß Jesus wohl erkennt, daß eine abso-

lute Vollkommenheit des Willens etwas für den Menschen unmögliches sey, und diese allein nur Gott zukomme. „Niemand," sagt er, „ist (absolut) gut, als Gott allein." Damit haben wir ein wichtiges Zeugniß, daß Jesus die natürlichen Schranken, welche der sittlichen Vollkommenheit des Menschen gesetzt sind, anerkennt, aber nicht als etwas erst in der Zeit gewordenes, als ein unnatürliches Verderben, sondern als etwas an sich nothwendiges, weil der Mensch nicht Gott seyn kann, was er seyn müßte, wenn er im vollkommensten Sinne gut seyn wollte. Indem Jesus sagt: „Gott allein ist gut," so geht er von der unerreichbaren Vollkommenheit Gottes aus, und gibt den allein haltbaren Text für jede Theodicee. „Es ist," sagt er, „thöricht, wenn du glaubst, irgend ein Geschöpf außer Gott könne vollkommen gut seyn." Und in Wahrheit so ist es auch, und es ist Thorheit, wenn die Theologie noch andere Gründe sucht, woher die sittliche Mangelhaftigkeit der Menschen komme, und wähnt, sie entehre Gott, wenn sie annehmen wolle, Gott habe den Menschen so, wie er jetzt von Natur ist, geschaffen. Eine solche Vollkommenheit, wie Gott sie hat, kann nichts außer Gott haben, am wenigsten der aus Leib und Seele bestehende Mensch. Daß also auch bei den besten Menschen noch hier und da ein Mangel und ein Fehler im Handeln vorkommt, macht ihn noch nicht böse, und ist kein Beweis einer Erbsünde. Jesus läugnet also nicht, daß der Mensch relativ-gut werden, also das Gesetz beobachten könne, sondern eben dadurch gibt er es zu, daß er auf den Unterschied absoluter und relativer Güte aufmerksam macht. Mehr als alles erhellt dieses daraus, daß er selbst es war, der den Titel: guter Meister, von sich ablehnte. Er aber ist es ja, von

dem die Apostel sagen, er sey ohne Sünde gewesen, den sie den Christen zum Muster aufstellten. Er mußte daher auch sich nur für relativ-gut, oder seine Güte für eine menschliche, also auch andern Menschen für erreichbar halten. Nach dem kirchlichen Dogma hätte Jesus zu dem Frager sagen müssen: „du nennest mich gut, und das bin auch ich allein, denn ich allein bin ohne Erbsünde geboren." Hätte er aber vorausgesetzt, der Frager halte ihn auch für einen gewöhnlichen und bloßen Menschen, der, wie alle, mit der Erbsünde behaftet sey, so mußte er sagen: „was nennest du mich gut? kein Mensch ist seit Adams Fall mehr gut!"

Daß aber auch den Menschen eine relativ-vollkommene Tugend möglich sey, das sagen seine Aussprüche Matth. 5, 6: „selig sind, die hungert und dürstet nach Gerechtigkeit." Das Dogma sagt: kein Mensch hat ein Verlangen, das Gesetz zu erfüllen, sondern steten Hunger und Durst nach der Sünde. Ferner V. 8: „selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen;" das Dogma aber sagt: kein Mensch ist reines Herzens, keiner kann es werden; auch der beste nicht. Jesus sagt Matth. 5, 48: „ihr sollt vollkommen seyn, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist," und setzt daher voraus, der Mensch könne es werden; aber das Dogma sagt: der Mensch behält bis zum Grabe die Lust und den Hang zum Bösen. — Von Zacharias und Elisabeth heißt es Luk. 1, 6: „sie waren beide gerecht vor Gott, indem sie tadellos (ἄμεμποι) einhergingen in allen Gesetzen und Rechten des Herrn." Im Lobgesange des Zacharias Luk. 1, 75 heißt es: das ganze Volk werde dem Herrn dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit. Auch von Simeon heißt es

Luk. 2, 25 er sey „ein gerechter und gottesfürchtiger Mann" gewesen. Das Dogma aber lehrt: kein Mensch, auch nicht der beste, kann gerecht werden vor Gott, sondern wir bleiben alle Sünder; kein Mensch kann in allen Geboten Gottes tadellos einhergehen.

Endlich 5) das kirchliche Dogma lehrt, daß alle Menschen von Natur sittlich verdorben sind, daß nur der Glaube an Jesum Sittlichkeit hervorbringen, und daß kein Mensch ohne die Gnadenhülfe des Christenthums ein tugendhafter werden könne; Jesus und Petrus aber behaupten, daß es überhaupt gute und böse Menschen gebe, und daß man auch außer dem Kreise der Offenbarung fromm und tugendhaft seyn könne. — Jesus sagt Matth. 9, 12. 13. Luk. 5, 31. 32: „die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; ich bin nicht gekommen, die Gerechten zur Sinnesänderung zu berufen, sondern die Sünder." Hiermit spricht Jesus aus, daß unter denen, die er nicht berufen habe, Gerechte seyen; das Dogma aber sagt: kein Mensch ist vor seiner Berufung und Wiedergeburt durch den Glauben gerecht; keiner ist gesund, alle sind krank; die ganze Menschheit ist ein vergifteter Riesenleib. — Jesus sagt Matth. 12, 35. Luk. 6, 45: „ein guter Mensch bringt aus dem Schatze seines Herzens Gutes hervor;" das Dogma aber sagt: nichts als Böses geht aus dem Herzen des Menschen. — Jesus sagt Matth. 5, 45: „Gott lässet seine Sonne aufgehen über die Bösen und Guten und lässet regnen über Gerechte und Ungerechte," was ein streng allgemeiner Satz ist, da Sonne und Regen über alle Länder, auch die der Heiden gehen. Er sagt also, daß es bei allen Völkern, in allen Ländern auch Gute und Gerechte gebe. Das Dogma aber sagt: alle Menschen,

die nicht durch den Glauben an Christum wiedergeboren sind, sind böse, keiner ist gerecht. — Petrus, der mit den Heiden nichts zu schaffen haben wollte, weil er glaubte, sie seyen nicht zur Seligkeit der Christen von Gott bestimmt, änderte seine Meinung, als er auch unter den Heiden einen frommen und gerechten Mann, den Hauptmann Cornelius, fand, und sprach Apost. 11, 34. 35: „in Wahrheit, ich verstehe es nun, daß bei Gott kein Ansehen der Person (des Juden oder Heiden) gilt, sondern in allerlei Volk, wer ihn fürchtet und recht thut (ἐργαζόμενος δικαιοσύνην, d. i. tugendhaft lebt), der ist ihm (für das Reich Gottes) genehm." Petrus erkennt also, daß auch außerhalb des Christenthums Frömmigkeit und Tugend gefunden werde; das Dogma aber sagt: ohne den Glauben an Christum ist es nicht möglich, Gott zu fürchten und recht zu thun. — Auch kann man endlich dahin die Beschreibung des Gerichts Matth. 25, 31 ff. rechnen, wenn man sich nämlich überzeugt, daß hier von dem Gerichte über die Nichtchristen die Rede sey, wozu der Ausdruck πάντα τὰ ἔθνη berechtigt, der durchaus nicht mit πάντες ἄνθρωποι gleichbedeutend ist. Unter den zu richtenden sind nun auch Gute, deren Thaten das Leben verdienen, während nach dem Dogma es keine Guten außer der Christenheit geben kann.

Also die drei ersten Evangelien, die Apostelgeschichte und Jakobus haben kein Wort von der Erbsünde, sondern widersprechen dem Dogma ganz entschieden. Dieser Widerspruch ist aber desto wichtiger, je mehr er in den eigenen Reden und Handlungen Jesu liegt.

Die Briefe Petri, Jakobi, Judä und die Offenbarung Johannis bieten auch nicht eine Spur, nicht einmal einen Scheinbeweis für die Erbsünde dar, sondern sie sprechen so,

daß man wohl sieht, es sey auch nicht eine Ahndung davon in ihrer Seele gewesen, daß die menschliche Natur verdorben und zum Guten unfähig sey. Vielmehr setzen sie überall voraus, der Mensch könne tugendhaft seyn, wenn er nur wolle, und es sey seine Schuld, wenn er es nicht werde. Dieses liegt in alle dem, was Offenb. K. 2—7 der Geist den sieben Gemeinden sagt. Nirgends ist eine Hindeutung darauf, daß der Mensch von Natur zum Guten untüchtig sey, sichtbar, sondern überall die Voraussetzung dieser Tüchtigkeit. Diese liegt auch den Ermahnungen 1 Petr. 1, 14—16. 2, 1—9. 22 zu Grunde, nach welchen die Christen die vorigen sündlichen Begierden, denen sie sich hingegeben hatten, ablegen und ein heiliges, reines Geschlecht und Volk, das heilig sey, wie Gott heilig ist, werden sollen. Auch werden 2 Petr. 3, 14 die Christen ermahnt: σπουδάσατε ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ (κυρίῳ) εὑρεθῆναι, „befleißigt euch, vor dem Herrn fleckenlos und tadellos erfunden zu werden;" und die Apokalypse K. 14, 5 sagt, es gebe welche, „in deren Munde kein Falsch gefunden worden und die schuldlos seyen," und nennt sie K. 22, 11—14 „Gerechte und Heilige," die Gott belohne nach ihren Werken. Das Dogma aber sagt: kein Mensch sey gerecht und heilig, oder werde für einen solchen nach seinen Werken von Gott geachtet.

Nach dem Dogma wandeln alle Menschen nach ihren Begierden, indem sie alle mit der Erbsünde behaftet und zum Bösen geneigt sind. Aber der Brief Judä V. 16. 18 sagt blos von verdorbenen und bösartigen Menschen, sie seyen πορευόμενοι κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας. — Das Dogma sagt: alle Menschen seyen fleischlich gesinnt und mangelten der Liebe zum Guten; aber Judas sagt bloß

V. 19 von den Verdorbenen, sie seyen ψυχικοὶ, πνεῦμα μὴ ἔχοντες.

Das Dogma sagt: kein Mensch sey gerecht, keiner habe eine unverdorbene Seele, aber 2 Petr. 2, 8 wird Loth der „Gerechte" genannt, der eine gerechte Seele (ψυχὴν δικαίαν) gehabt habe, und 2 Petr. 1, 4 wird sogar von den Christen gesagt, sie sollten θείας φύσεως κοινωνοὶ werden, d. i. theilhaft der reinen, geistigen Natur Gottes, was wohl nichts anderes heißt, als: ihm ähnlich an reinem Willen.

Auch ist es auffallend, daß unter den Beispielen der Sünde die Gott gestraft habe, 2 Petr. 2, 4 ff. Jud. 6—12, ohnerachtet beide Schriftsteller ihre Beispiele vom Anfang der Geschichte an entlehnen, doch neben Kain, den sündigenden Engeln, und der verdorbenen Welt vor der Sündfluth, Adams Sünde mit keinem Worte erwähnt wird, die doch die Ursache des Todes und ewiger Verdammniß geworden seyn soll.

§. 10.

Von der Erbsünde 2) nach dem Briefe an die Hebräer.

Ich ziehe diesen Brief in besondere Betrachtung, weil ich aus Gründen, die von den Gelehrten mit überzeugender Schärfe entwickelt worden sind, ihn nicht für eine Arbeit des Apostels Paulus oder eines andern Apostels halten kann, sondern nach Sprache und Grundsätzen ihn für das Werk eines der ersten christlichen Lehrer in Alexandrien halten muß.

Wie nun die Kirchenväter der alexandrinischen Schule überhaupt von einer Verderbniß der menschlichen Natur

durch Adams Fall, und vom Verlust der sittlichen Freiheit nichts wußten, sondern dem Menschen das Vermögen, weise und tugendhaft zu werden, aufs bestimmteste beilegen, so findet sich auch im Briefe an die Hebräer nicht das Geringste, was auf das Dogma von der Erbsünde hindeutete, wohl aber die Voraussetzung, daß die Menschen die Kraft hätten, sich zu bessern. So, wenn es Kap. 3, 12, 13 heißt: „sehet zu, daß nicht jemand unter euch ein „arges, ungläubiges Herz habe, das da abtrete von dem „lebendigen Gott; sondern ermahnet euch selbst alle Tage, „so lange es heute heißt, daß nicht jemand unter euch „verstockt werde durch Betrug der Sünde."

Ferner wird von den Christen verlangt, sie sollen sich reinigen von jeder Sünde, sie sollen nicht mehr sündigen; womit der Verfasser dem Dogma widerspricht, nach welchem man behauptet, daß auch in dem Wiedergebornen die Sünde bleibe, und daß kein Mensch von Sünde frei werden könne. Er ermahnt Kap. 12, 1: „lasset uns laufen nach dem uns vorgesteckten Kampfziele, jegliche hindernde Last und die uns umgebenden Sünden abwerfend." Er wünscht Kap. 13, 21: „Gott möge euch kräftigen zu jeder guten That, damit ihr seinen Willen thun möget." — Besonders aber erhellt daraus, daß der Verfasser dieses Briefs das Opfer Christi nur auf die frühern Sünden, welche die Bekehrten begangen hatten, bezog, nicht aber auf die, welche sie (nach der Taufe) als Christen begehen würden, daß er voraussetzte, der Christ solle sich, könne also auch sich, ohne neue Sünden halten und den Strafen Gottes nicht wieder verfallen. Daß er das Sühnopfer des Todes Christi nur auf die vor der Taufe begangenen Sünden bezog, hat er mit einer großen Anzahl anderer christ-

licher Lehrer der ersten Jahrhunderte gemein. Er spricht diese Ueberzeugung Kap. 6, 6. 9, 14. 15. 10, 27. 9, 28 aus, wie ich weiter unten näher erweisen werde. Hier ist nur die Anwendung zu bemerken, die er davon macht, nämlich daß er dieses als einen dringenden Beweggrund für seine Leser anführt, ferner nicht mehr zu sündigen. „Denn, sagt er K. 10, 26, wenn wir, nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben, dennoch freiwillig sündigen, so bleibt uns nun kein Sühnopfer für die Sünde mehr übrig." Man sieht hieraus, daß der Verfasser des Briefs an die Hebräer unter Sünde (ἁμαρτία) nicht etwa solche Regungen des Gemüths versteht, welche uns ein Anreiz werden zu einer unsittlichen That, auch nicht kleine Fehler der Uebereilung und Schwachheit, in die wir ohne bösen Willen verfallen, sondern bedachte und bewußte Uebertretungen des Gesetzes, sündliche Thaten, das ἑκουσίως ἁμαρτάνειν. Und diese Bemerkung müssen wir überhaupt beim biblischen Sprachgebrauche festhalten, daß ἁμαρτάνειν und ἁμαρτία nicht sowohl von sogenannten „Schwachheitssünden" guter Menschen, d. h. von Gefühlen, Neigungen und Uebereilungen, welche die strengere Moral auch unter den Begriff der Sünde zu subsumiren pflegt, gesagt wird, sondern von den bewußten Uebertretungen des positiven, besonders des verbietenden Gesetzes.

Dieses erhellt auch aus der Art von Unsündlichkeit, welche im Briefe an die Hebräer dem Sohne Gottes zugeschrieben wird, und welche gleichfalls zeigt, wie weit dieser Brief von der kirchlichen Lehre von der Erbsünde entfernt ist. Indem er der in Alexandrien herrschenden Vorstellung folgt, daß die Seelen der Menschen Geister sind, die aus

dem Aether herabkommen und in menschliche Leiber zu kurzem irdischen Daseyn eintreten, so spricht er über Christum seine Vorstellung dahin aus, daß ein ewiger Geist (πνεῦμα αἰώνιον Kap. 9, 14), der Sohn Gottes, der Abglanz des göttlichen Wesens, durch den Gott die Welt geschaffen habe (Kap. 1, 2 ff.), in Christo Mensch geworden, d. h. mit einer sinnlichen menschlichen Natur geboren worden sey. Die Vorstellung der Alexandriner von diesem erhabenen Sohn Gottes, der bei Philo der Logos, im Buche der Weisheit aber die σοφία heißt, kennen wir aus Philo und dem Buche der Weisheit, und wissen, daß man dieses πνεῦμα αἰώνιον für einen reinen Geist hielt, oder wie es Weish. 7, 22 ff. heißt, ein πνεῦμα ἅγιον, ἀμόλυντον, φιλάγαθον, eine ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής, διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει. Auch der Brief an die Hebräer erklärt daher den Sohn Gottes für rein, für ὅσιον, ἄκακον, ἀμίαντον (Kap. 7, 26 ff.), für ἄμωμον (K. 9, 14), der ohne Sünde war, K. 4, 15, d. h. der keine sündliche That begangen hat. — In Hinsicht aber der sinnlichen menschlichen Natur erklärt er ihn für völlig gleichartig mit allen andern Menschen. Er sagt Kap. 2, 14: der Sohn Gottes ist „Fleisches und Blutes" (σαρκὸς καὶ αἵματος) auf gleiche Art (παραπλησίως), wie alle andere Menschen theilhaftig geworden. V. 17: „es ziemte ihm, in allen Stücken seinen (menschlichen) Brüdern gleich zu werden (κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι), damit er ein barmherziger und treuer „Hoherpriester bei Gott würde, die Sünden des Volks zu „versöhnen. Denn weil er selbst die Versuchung empfunden hatte (ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς), so „kann er nun auch den Versuchten hülfreich seyn." Wor-

auf sich hier das „Versuchung empfinden" beziehe, zeigt der vorhergehende Ausdruck V. 10, Christus sey „unter Leiden vollendet worden." Die Versuchung selbst ist daher wohl keine andere, als daß Christus durch die körperlichen Leiden und Qualen vor seinem Tode zur Untreue gegen Gottes Rathschlüsse gereizt wurde; ein sündlicher Reiz, der ihn jedoch nicht zur Untreue verführte. Denn πειράζειν wird hauptsächlich von äußern widrigen Schicksalen gesagt, welche die Treue des dadurch betroffenen entweder bewähren oder wankend machen. Auch ist in dem ganzen Briefe nicht von kleinen sittlichen Fehlern, Gebrechen, Uebereilungen, oder von Sünde überhaupt die Rede, sondern, wie man aus dem Folgenden sieht, von groben Vergehungen, durch welche man sich vom Reiche Gottes ausschließt, besonders von Verläugnung des Glaubens, oder von Handlungen, die für eine Verläugnung Christi angesehen werden können, zu denen man durch Verfolgungen und Leiden gereizt wird. Diese Versuchung empfand auch Jesus, damit er für die Christen, welche sich in Verfolgungen verfehlen, ein mitleidiger Hoherpriester werden sollte. Er bestand aber diese Versuchung und zeigte sich seinem Schöpfer treu, gehorsam (K. 3, 2 πιστὸς ὢν τῷ ποιήσαντι αὐτόν). Der Brief an die Hebräer behauptet daher, Christus sey in allen Stücken andern Menschen gleich gewesen, er habe einen den Gefühlen der Lust und des Schmerzes unterworfenen Körper (σάρκα καὶ αἷμα) gehabt, und sey durch körperliche Schmerzen eben so, wie es dermalen die Christen würden, zum Ungehorsam gegen Gott gereizt worden. Nachdem nun der Verfasser K. 2, 7 — Kap. 4, 13 die Christen durch das Beispiel der Strafen, welche die ungehorsamen und zum Götzendienst zurückgefallenen Israe-

liten in der Wüste getroffen hatten, vor gleichem Ungehorsam gegen Gott gewarnt hatte, so geht er Kap. 2, 14 — 16 wieder zu seinem ersten Thema zurück, und sagt: „Da „wir nun einen so großen Hohenpriester haben, der vom „Himmel gekommen ist, nämlich Jesum den Sohn Gottes, „so laßt uns an unserm Bekenntniß festhalten (*κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας*, dessen Gegensatz ist die *ἀπιστία*, das *ἀποστῆναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ ζῶντος*, K. 3, 12). Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht unsre Leiden „nachempfinden könnte (*συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*), „sondern der in allem gleich wie wir durch Leiden geprüft „worden ist, ohne daß er jedoch sündigte," d. h. ohne daß er eine Untreue, einen Ungehorsam gegen Gott beging (*πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα, χωρὶς ἁμαρτίας*). Das *χωρὶς ἁμαρτίας* kann nun in diesem Zusammenhange schlechterdings nichts weiter heißen, als: ohne daß er sich in diesen schweren Prüfungen, die ihn trafen, eines Abfalls von der Treue schuldig machte, nämlich daß er sich dem Tode, der ihm bestimmt war von Gott, zu entziehen versucht und, um das Leben zu retten, seinen Beruf verläugnet hätte. Es ist daher im höchsten Grade willkührlich, wenn man das „ohne Sünde" (*χωρὶς ἁμαρτίας*) ganz allgemein, als ob es hieße *χωρὶς ἁμαρτίας τινος*, auffaßt, und glaubt, es werde hier gesagt, Christus habe von Kindheit an keine Sünde irgend einer Art gethan, und es sey auch in ihm nie ein Verlangen, eine Neigung zu irgend etwas vorhanden gewesen, was sich nicht mit dem strengsten sittlichen Urtheil vertrage. Schon dieses spricht dagegen, daß *ἁμαρτία* nicht von Neigungen und Gefühlen, sondern von faktischen Vergehungen gebraucht wird, und der Zusammenhang zeigt, daß hier von einer bestimmten

ἁμαρτία die Rede ist, nämlich von der ἀπιστίᾳ, dem ἀποστῆναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ, von der Untreue gegen Gott und seine Bestimmung in seinen letzten Leidensstunden. Dieses zeigt auch die bald folgende Stelle Kap. 5, 7: „welcher „(Christus) in den Tagen seines Fleisches (seines Erden„lebens) Bitten und Flehen unter heftigem Geschrei und „unter Thränen zu dem, der ihn vom Tode retten konnte, „sendete, und so, errettet von der Angst, ob er gleich der „Sohn (Gottes) war, doch durch seine Leiden den Ge„horsam lernte."

Aus diesen Stellen ist sichtbar, daß der Vf. des Briefs an die Hebräer Christo durchaus und ganz dieselbe sinnliche Natur zuschreibt, welche alle Menschen haben, ingleichen auch alle sinnliche Gefühle der Lust und Unlust, und alle Einwirkung derselben auf den Willen oder das Begehren, wie es bei allen Menschen Statt findet. Ja er erkennt auch in Christo die Heftigkeit dieser Begehrungen an, wenn er schreibt: Christus habe mit starkem Geschrei und Thränen gebeten und geflehet, er möge vom Tode gerettet werden. Diejenigen Moralisten daher, welche ein solches heftiges Begehren, daß das ihm bestimmte Geschick nicht möchte vollzogen werden, in Jesu für etwas sündliches erklären, die können diese Stelle nicht zum Beweise der Unsündlichkeit Jesu in ihrem Sinne anführen, welche vielmehr diesem Begriffe entgegensteht. Doch ich betrachte diese Ausspruche hier bloß in Beziehung auf die Erbsünde. Sie widerlegen die ganz grundlose Annahme, daß Jesu Menschheit von der Erbsünde frei gewesen sey, und daß die menschliche Natur durch den Sündenfall so verderbt sey, daß die natürlichen Begehrungen eine widernatürliche Steigerung erfahren hätten, daß dadurch das aequale tempe-

ramentum qualitatum corporis nicht mehr Statt finde und der Mensch die Macht des freien Willens verloren habe. Der Vf. des Briefs weiß von diesem allen nichts; er sagt ganz bestimmt, der Sohn Gottes habe in allen Stücken eine der unsrigen gleiche Natur gehabt, die ihn zwar auch die Qualen der Verfolgung habe empfinden lassen, und ihn zum Ungehorsam gereizt habe, wodurch er aber doch nicht zu einer That des Ungehorsams gebracht worden sey.

Auch mag man nicht daraus, daß gesagt wird, Jesus sey ein reiner, unbefleckter Hoherpriester gewesen, der nicht, wie der mosaische, nöthig gehabt habe, zuerst für seine eigenen Sünden zu opfern und dann erst für des Volks Sünde, etwa den Schluß machen wollen, als habe der Vf. damit alle Menschen für sündig und verdorben erklärt. Denn auch in dem Falle, wenn er wirklich gesagt hätte, kein menschlicher Hoherpriester könne rein seyn, so würde er doch noch kein erst später entstandenes sittliches Verderben behaupten, da er in Jesu nicht einen menschlichen Geist, sondern einen ewigen, d. i. unerschaffenen, uranfänglichen Geist erkannte, also ein von gewöhnlichen Menschenseelen unendlich verschiedenes Wesen. Aber jenes Opfer des Hohenpriesters, wie wir aus 3 Mos. 16 sehen, galt nicht allein der Person des Hohenpriesters, als ob er nothwendig sündigen müßte, weil kein Mensch sündenfrei bleiben könne, sondern es galt Aaron und seinem ganzen Hause, V. 3. 11., also dem ganzen Stamme der Aaroniten, unter denen immer einige als unreine vorausgesetzt werden konnten. Endlich aber ist das, was der Hohepriester nach dem mosaischen Gesetze versöhnen sollte, auch nicht das, was wir überhaupt Sünde, eine sündliche Beschaffenheit nennen,

nicht einmal eine mangelhafte sittliche Verfassung, sondern es wird dabei entweder an grobe bürgerliche Vergehen, oder, was noch gewisser scheint, an levitische Verunreinigungen gedacht. Denn die Fälle, wo der Priester Sündopfer bringen sollte, sind „wenn der Priester das Volk geärgert hat" 3 Mos. 4, 3, also wenn er durch ein grobes Vergehen öffentlichen Anstoß erregt hat; ferner wenn eine ganze Gemeinde in Israel eine That gegen das Gesetz verübt haben sollte, 3 Mos. 4, 13. Ferner 3 Mos. 6, 2. 3—6. — Aus 3 Mos. 4, 22. 27. siehet man aus dem Beisatz: „wenn er es versiehet, und ein Gesetz übertritt, und es nachher inne wird," daß nicht von moralischer, sondern von levitischer Unreinigkeit die Rede ist, die man sich unwissend zugezogen hat. Dieß erhellt noch mehr aus 3 Mos. 5, 1—5. 15. 16. — Auf keine Weise daher mag man daraus, daß Christus nach Hebr. 7, 27 nicht nöthig hatte, erst für seine eigenen Sünden zu opfern, den Schluß ziehen, daß alle Menschen Sünder seyen, oder gar daß sie es seyn müßten, und noch viel weniger, daß sie es in Folge einer Verderbniß ihrer Natur wären. Das Voropfer des Hohenpriesters für sich und sein Haus, das dem Opfer für das Volk vorherging, war bloß ein vorsorgliches, wenn etwa, dem Hohenpriester unbewußt, sich einer seines Geschlechts einer Unreinigkeit oder eines groben Vergehens schuldig gemacht hätte. Von Sünde überhaupt in unserm Begriffe, wo auch der Mangel an sittlicher Vollkommenheit, z. B. Neid, Trägheit, Zorn, Unversöhnlichkeit, und dergleichen mit eingeschlossen ist, spricht weder der Verfasser des Briefs an die Hebräer noch das mosaische Gesetz in den Bestimmungen über die Opfer.

§. 11.

Von der Erbsünde 3) nach dem Evangelio und den Briefen Johannis.

Mit dem Briefe an die Hebräer stimmen die Johanneischen Schriften (mit Ausnahme der Apokalypse) ziemlich überein. Dem Sohne Gottes, der ewig bei Gott ist und die Welt geschaffen hat, und herabgestiegen ist vom Himmel, um eine menschliche sinnliche Natur (σάρκα) zu beleben (Joh. 1, 14), gibt zwar Johannes den besondern Namen ὁ λόγος, aber er beschreibt ihn im Wesen auf gleiche Weise. Auch hier wird gesagt, daß der Sohn Gottes keine Sünde gethan habe, Joh. 8, 46. 1 Joh. 3, 5, woraus aber eben so wenig, wie aus gleichen Aeußerungen des Briefs an die Hebräer etwas für die Erbsünde gefolgert werden kann, wie nur eben gezeigt worden ist.

Es sind hier zuerst einige Stellen zu beleuchten, die man für die Erbsünde angeführt hat. Sie sind: 1) Joh. 3, 3—6. In dem bekannten Gespräch mit Nikodemus sagt Jesus: „dafern einer nicht von oben herab geboren „wird, so kann er das Reich Gottes nicht sehen." Spricht Nikodemus zu ihm: „wie kann ein Mensch, wenn er alt „ist, geboren werden? kann er denn etwa zum zweiten „Male in seiner Mutter Leib eingehen und so geboren wer„den?" Jesus antwortete: „wahrhaftig ich sage dir, wenn „einer nicht geboren wird aus Wasser und Geist, so kann „er nicht in das Reich Gottes eingehen. Τὸ γεγεννημένον „ἐκ τῆς σαρκὸς, σάρξ ἐστι· καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ „πνεύματος, πνεῦμά ἐστι, (wörtlich): was entsteht aus „Fleisch, ist Fleisch, und was entsteht aus Geist, ist Geist; „das ist, durch die leibliche Geburt entsteht nur ein leiblicher

„Mensch; durch die geistige Geburt aber soll ein geistiger „Mensch entstehen." — Daß Jesus in dieser Stelle nicht von einer Wiedergeburt spricht, und also nicht auf einen frühern aber verlornen vollkommenen Zustand hinweiset, ist schon vorhin gezeigt worden. Er verlangt eine gänzliche Umänderung des innern Menschen, anderwärts die μετάνοια genannt, die er mit einer Geburt vergleicht. Den Hauptbeweis suchte man nun im 6ten Vers: was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch ꝛc., den man so erklärte: durch die natürliche Geburt entsteht bloß ein fleischlicher, sündlicher Mensch, durch die geistige Geburt aber entsteht der geistliche Mensch, der Gott recht erkennt und von Herzen liebt. Der Mensch ist also sündlich von Natur, und wird als ein der Sünde geneigter geboren, und er kann nur gottgefällig werden, wenn er umgeboren wird durch den heiligen Geist. Damit aber faßt man diese Stelle ganz unrecht. Den ersten Satz, daß man von oben herab müsse geboren werden, wenn man ins Reich Gottes kommen wolle, erklärt Jesus, nachdem Nikodemus ihn von einer leiblichen Geburt mißverstanden hatte, V. 5 und 6 dahin: von einer leiblichen Geburt aus der Mutter (ἐκ μητρός) sey hier gar nicht die Rede, sondern der Ausdruck sey bildlich von der innern sittlichen Umänderung des Menschen zu verstehen, die beim Wasser d. i. bei der Taufe und zwar durch den Geist Gottes erfolge; und nun setzt er hinzu: denn durch die leibliche Geburt aus dem Fleische, nämlich der Mutter, entsteht der sichtbare, sinnlich-sichtbare Mensch, durch die Geburt aber, von welcher ich rede, und die aus dem Geiste, d. i. durch die Kraft des göttlichen Geistes geschieht, entsteht der neue geistige Mensch, der jeder werden muß, der in das Reich Gottes kommen will.

Jesus sagt daher gar nicht, und will es auch gar nicht sagen, daß durch die natürliche Geburt ein sündiger Mensch entstehe, sondern er will nur so viel sagen, daß der geistige Mensch, den er fordere, nicht durch die leibliche Geburt entstehen könne, daß also Nikodemus sehr ungeschickt denke, wann er denke, Jesus habe das Geborenwerden eigentlich, leiblich und nicht bildlich oder geistig genommen. Kurz hätte Jesus auch sagen können: ich rede nicht von einer eigentlichen, sondern von einer bildlichen Geburt. Indem er aber dem Nikodemus zugleich den Grund angeben will, warum er dieses gleich hätte verstehen sollen, so sagt er: „Die eigentliche Geburt bringt ja bloß den leiblichen Menschen, nicht den bildlichen geistigen Menschen hervor; wie konntest du also meine Worte nur immer von der eigentlichen Geburt verstehen?" — Nicht aufs Entfernteste sagt also Jesus, daß der Mensch als ein Sünder geboren werde. Er wird freilich nicht mit der christlichen Vollkommenheit geboren, denn diese muß erst später erworben werden, aber auch nicht als ein verdorbenes Wesen, sondern, wie die Schrift an andern Orten sagt, als ein solches, das das Gute und Böse noch nicht unterscheiden kann. Dazu kommt nun, daß σάρξ, Fleisch, beim Johannes niemals etwas Sündliches bezeichnet, und also auch hier nicht so gefaßt werden darf. Es steht hier τὸ γεγεννημένον ἐκ σαρκός ganz eben so wie Kap. 1, 14 ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, der Logos wurde als Mensch geboren, leiblich geboren, oder wie es 1 Joh. 4, 2. 3. 2 Joh. V. 7 heißt, Christus ist im Fleische gekommen, d. i. er ist ein leiblicher, nicht: ein sündiger, Mensch gewesen.

Dasselbe gilt nun auch 2) von der 2ten Stelle, auf die man sich berief, Joh. 1, 12. 13: „wie viele ihn auf-

nahmen, denen gab er die Macht Gottes Kinder zu werden, nämlich denen, die an seinen Namen glauben, *οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*, wörtlich: „welche nicht aus Blut, nicht aus dem Verlangen der sinnlichen Natur, nicht aus dem Verlangen des Mannes (zu dem Weibe), sondern die aus Gott geboren worden sind." Hier träumte man wieder davon, als ob Johannes die leibliche Geburt als eine sündliche bezeichnen wolle. Aber wo steht denn nur ein Wort davon? *Σάρξ*, Fleisch, ist die sinnliche, die leibliche Natur, ohne allen übeln Nebenbegriff, daher auch gleich V. 14 folgt: „Und das Wort ward Fleisch ꝛc." *θέλημα*, Verlangen, soll doch nicht ein sündliches seyn, da dieses Wort so oft vom göttlichen Willen steht? Oder soll das sündliche in dem Beischlaf liegen, von dem hier Johannes spricht? — Aber wo hat er nur mit einem Worte geäußert, daß er den Geschlechtstrieb und die Zeugung des Menschen für etwas sündliches halte? — Es ist vielmehr ganz klar, was er sagen will, nämlich daß man den Ausdruck „Kinder Gottes" nicht eigentlich, sondern bildlich nehmen soll; die, will er sagen, die an ihn glauben, nicht in wiefern sie durch die leibliche Geburt, sondern in wiefern sie durch die geistige Geburt Gottes Kinder sind. Johannes hatte aber Ursache zu bemerken, daß die leibliche Geburt noch keine Kinder Gottes mache, weil die Juden durch ihre Abstammung von Abraham schon Kinder Gottes zu seyn glaubten. Der volle Sinn ist also: „denn nicht durch die leibliche Abstammung von Abraham, sondern durch die innere Umbildung vermöge der Kraft des Geistes (durch das Geborenwerden aus Gott, von oben herab) wird man ein Kind Gottes.

Man berief sich 3) auf 1 Joh. 1, 8—10: „So wir „sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns „selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. So wir aber „unsre Sünde bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er „uns die Sünde vergibt, und reinigt uns von aller Untu„gend. So wir sagen, wir haben nicht gesündigt, so ma„chen wir ihn zu Lügner, und sein Wort ist nicht in uns." — So nach Luthers Uebersetzung. Man fand darin die Behauptung, daß alle Menschen, auch die gebesserten Christen (denn an solche schreibt Johannes), noch Sünde an sich haben, was also nichts anders seyn könne, als ein in ihrer Natur liegender, angeborner Hang zur Sünde, der nie abzulegen sey. Ἁμαρτίαν ἔχειν erklärte man durch: Sünde in uns, in unsrer Natur haben, und meinte, dieser Ausdruck bezeichne eine bleibende Beschaffenheit. Dieser Ausdruck (der im N. T. nur bei Johannes, Joh. 9, 41. 15, 22. 24. 19, 11. 1 Joh. 1, 8 vorkommt) bezeichnet allerdings etwas Dauerndes; denn dieses liegt in ἔχειν. Ob also gleich ἁμαρτίαν ἔχειν am Ende so viel ist als ἁμαρτάνειν, so bleibt doch der Unterschied, daß ἁμαρτάνειν ganz unbestimmt ist, ob ein Mal oder öfterer gesündigt worden sey, ἔχειν ἁμαρτίαν aber auf eine längere Dauer des Sündigens, ein wiederholtes Sündigen hinweiset. Ἁμαρτία aber heißt nirgends, und am wenigsten in der Formel ἔχειν ἁμαρτίαν, eine sündliche Beschaffenheit des Menschen, sondern entweder Sünde in concreto, d. i. sündliche Handlungen collectiv, oder die Schuld, die man sich durch eine oder einige sündliche Handlungen zugezogen hat. Auf keine Weise darf daher hier ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν übersetzt werden: wir haben keine sündliche Natur, wir sind unsrer Beschaffenheit nach nicht Sünder, sondern

(wie auch in den andern Stellen, wo dieser Ausdruck vorkommt) entweder: wir thun keine sündlichen Handlungen, oder: wir haben keine Schuld wegen unsrer sündlichen Handlungen. Daß aber hier ἁμαρτία etwas concretes, nicht eine Eigenschaft ist, zeigt der Gegensatz V. 9. Denn dem εἰπεῖν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν steht entgegen das ὁμολογεῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Hier steht nun das concrete ἁμαρτίας, folglich ist ἁμαρτίαν ἔχειν nichts weiter als: sündigen.

Nun entsteht aber die Hauptfrage: welcher Umfang dem Ausdrucke Sünde in diesen Stellen zu geben sey. Sind mit den Worten: „wenn wir sagen" alle Menschen ohne Ausnahme gemeint, oder nur der Apostel und die Leser, an welche der Brief geschrieben ist? — Nach der Natur eines Briefs muß man unter wir nur den Apostel und die begreifen, an welche der Brief gerichtet ist, wenn nicht ganz besondere Gründe vorhanden sind, den Satz für einen schlechthin allgemeinen zu fassen. In dem ganzen Briefe Johannis herrscht nun aber die Redeweise, daß, wenn er von sich und seinen Lesern spricht, er sagt: wir, uns, oder in der Partizipialform ὁ λέγων, ὁ ἀγαπῶν, wer sagt, wer liebt ꝛc. Dieser Sprachgebrauch ist so constant, daß sich auch nicht eine Stelle in den Briefen Johannis findet, wo in dem Wir alle Menschen, oder auch die Nichtchristen mit eingeschlossen wären, sondern überall ist es der Apostel und seine Mitchristen. Dem Wir stehet als Nicht-Wir, „die Welt," ὁ κόσμος, die den Christen feindseligen Juden und Heiden entgegen (K. 2, 15 — 17. 3, 1. 5, 4. 5. 19.), die auch neben dem Wir, K. 2, 2 besonders genannt werden. — Die Worte also: „wenn wir sagen, wir haben keine Sünde ꝛc." sind kein allge-

meiner, sondern ein specieller Satz: „Wenn wir, die Christen, die Verehrer des wahren Gottes und seines Sohnes, sagen wollten ꝛc." — Was nun den Ausdruck Sünde haben, sündigen betrifft, so steht er, wie es scheint, hier ganz unbestimmt, und scheint also im weitesten Sinne von Sünden aller Art, und jeder unsittlichen Regung, nicht allein aber von Verletzung eines positiven Gesetzes zu handeln. Aber dieser Schein trügt. Der Apostel nimmt vielmehr den Ausdruck in einem sehr eingeschränkten Sinne, von Vergehungen gegen positive Gebote.

Dieses zeigt schon 1) der Gegensatz: ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, wo der Ausdruck τὰς ἁμ. ἡμῶν nothwendig die von den Christen begangenen Sünden in concreto bezeichnet. Dieses zeigt nun auch, daß ἁμαρτίαν ἔχειν V. 8 nicht von gegenwärtigen, sondern von vergangenen, nicht von bleibenden sündlichen Neigungen, sondern von der Schuld begangener Sünden gesagt ist, und daß man also ganz falsch übersetzt, wenn man, wie die Vertheidiger der Erbsünde thun, ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, dem Sinne nach übersetzt: wenn wir läugnen wollten, daß wir nicht Sünde gethan haben, noch thun und in Zukunft thun werden. Vielmehr ist es: wenn wir sagten, wir hätten keine Schuld wegen unsrer zeither begangenen Sünden. — Es erhellt dieses 2) auch aus den vielen Versicherungen, daß der Christ nicht sündige, so wie aus den Ermahnungen, daß die Christen nicht sündigen sollten. Diese Ermahnung schließt sich unmittelbar an diese Stelle, K. 4, 1: „Dieses (was 1, V. 8—10 gesagt worden war) schreibe ich euch, meine Kinder, damit ihr nicht sündiget." K. 3, 3: „Daran erkennen wir, daß wir ihn (recht) erkannt haben, wenn wir seine Gebote halten."

Kap. 3, 6—10: „Jeder, der in ihm (Christo) bleibet, sündiget nicht; jeder, der sündiget, hat ihn weder gesehen noch erkannt. Wer das Rechte thut, ist gerecht; wer die Sünde thut, ist vom Teufel. — Keiner, der aus Gott geboren ist, thut Sünde, — ja er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist. Daran sind die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels offenbar, daß keiner aus Gott ist, der nicht das Rechte thut und seinen Bruder liebt." K. 5, 3: „Darin zeigt sich die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten, und seine Gebote sind nicht schwer zu halten." V. 18: „Wir wissen, daß keiner sündigt, der aus Gott geboren ist; sondern der aus Gott geborne bewahrt sich, und der Böse (der Teufel) kann ihn nicht ergreifen." — Alle diese Sätze sprechen aufs Bestimmteste aus, daß der Christ nicht weiter sündige. Faßt man dieses ganz allgemein und unbestimmt, so widersprechen diese Stellen gradezu jenem Ausspruch: „so wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst." Denn damit würde der Apostel aussprechen, es sey unmöglich, sündlos zu bleiben, da er doch auch wieder sagt: er schreibe dieses, damit sie nicht sündigten, denn der Christ sündige nicht, ja könne nicht sündigen. Da man nun niemals voraussetzen darf, daß ein Schriftsteller offenbar widersprechende Sätze in einem und demselben, noch dazu so kurzen Briefe vortragen werde, so ist damit die Berechtigung gegeben, das Wort Sünde in diesen Sätzen nicht allgemein zu nehmen, sondern in einem engern Sinne, und an eine bestimmte Sünde, welche ganz besonders nahe lag, an die Uebertretung eines bestimmten Gebots zu denken. Auch läßt es sich 3) gar nicht denken, daß Johannes habe sagen wollen: ein Christ könne überhaupt gar nicht mehr sündigen, gar nichts Unsittliches

irgend einer Art thun, da die Erfahrung dagegen gar zu sehr spricht. Endlich 4) spricht auch das, was der Apostel dem ἁμαρτάνειν entgegensetzt, nämlich das ποιεῖν δικαιοσύνην und das τηρεῖν τὰς ἐντολάς, für diesen eingeschränkten Sinn. Betrachtet man nämlich die Sätze dieses Briefs nicht einzeln und abgerissen, sondern, wie man thun muß, in ihrem Zusammenhange, so sieht man wohl, daß das, was Johannes hier die Gebote, die Gerechtigkeit nennt, theils das Gebot (die ἐντολή) der innigen und thätigen Liebe ist, die der Christ zu dem christlichen Mitbruder (ohne Unterschied der Abstammung von Juden oder Heiden) haben soll, theils das Vermeiden aller Gemeinschaft mit der Abgötterei. Das Erstere erhellt ganz klar aus Kap. 2, 9—11. 3, 10—24. 4, 1—21. 5, 3., das Letztere sieht man aus Kap. 2, 15—17. 3, 3. 4, 4—6. 5, 19—21. Denn der stete Gegensatz zwischen θεὸς und κόσμος, der hier herrscht, ist der Gegensatz zwischen Gott und Satan; letzterer weckt nicht nur die Lieblosigkeit, sondern ist auch der Vater aller Abgötterei. Der Apostel nennt ihn auch τὸν πονηρόν, τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης. Das ἁμαρτάνειν ist nun im Gegensatze die Lieblosigkeit gegen christliche Mitbrüder, und die Gemeinschaft mit der dämonischen Idololatrie. Daraus erklärt sich auch, wie es kommt, daß am Schlusse des Briefs Kap. 5, 20. 21 so nachdrucksvoll auf den Glauben an den einen wahren Gott hingewiesen und vor dem Götzendienste gewarnt wird; eine Warnung, die ganz unerklärlich seyn würde, wenn man die ἁμαρτία im ganzen Briefe im allgemeinsten Sinne von dem Unmoralischen überhaupt, und nicht von einem bestimmten Vergehen verstehen wollte. Auch mag wohl die ἁμαρτία πρὸς θάνατον K. 5, 16—18 nichts anders seyn, als die Gemeinschaft mit der dämoni-

schen Idololatrie, welche überall in der apostolischen Zeit als das den Tod bringende Kardinalvergehen angesehen wurde.

Gehen wir also auf 1 Joh. 1, 8—10 zurück, so heißen die Worte: „wenn wir Christen sagen wollten, wir hätten „keine Sündenschuld wegen unsrer früher begangenen Sün„den, wo wir, die wir Juden waren, euch Heiden lieblos „hasseten, ihr Heiden aber der dämonischen Abgötterei er„geben waret, so würden wir uns selbst in einem Irr„thum verführen, und nicht zu den wahren Gottesvereh„rern gehören; wenn wir aber unsre frühern Fehler be„kennen, so ist er gütig und treu uns diese Sünden zu „vergeben und uns von aller Ungerechtigkeit zu reinigen, „(indem er dazu das Opfer Christi verordnet hat). Wenn „wir daher sagen wollten, wir hätten früher nicht gesün„digt, so würden wir auch Gott zum Lügner machen, und „seine Verheißung nicht auf uns anwenden (indem er ja „dann das Opfer Christi aus einem Irrthum veranstaltet „hätte). Dieses schreibe ich euch, um euch zu bewegen, „daß ihr nicht etwa in die alten Sünden zurückfallet (euch „unter einander hasset, oder Gemeinschaft mit dem Götzen„dienst habt). Sollte aber einer unter euch ja zu der alten „Lieblosigkeit oder zur Gemeinschaft mit dem Götzendienste „verleitet werden, so haben wir für solche Fehler an Je„su Christo, dem Gerechten, einen Fürbitter bei dem „Vater, der ja auch früher sich zum Opfer für unsere vor„maligen Sünden gegeben hat, und nicht allein für die „unsrigen, sondern für alle Sünden der im Dämonendienste „befangenen Welt."

Es folgt daher aus dieser Stelle wohl so viel, daß der Apostel erklärt, die Christen, an die er schreibt, hätten

sich vorher eines lieblosen Betragens und der Theilnahme am Götzendienste schuldig gemacht; aber er sagt nicht, daß alle Menschen dieses gethan, noch weniger, daß sie sündhafter Natur seyen und sündigen müßten, noch weniger, daß alle Menschen von Natur Sünder seyen, oder daß eine Verderbniß der menschlichen Natur eingetreten sey, und daß sie vom Sündenfall herrühre.

Wenn man aber auch zugibt, daß Johannes ausgesprochen habe, alle Menschen, die Christen ausgenommen, also die ganze Welt (κόσμος) sey in Sünde befangen; so ist es nicht nur eine besondere Art der Sünde, an welche er denkt, nämlich der Mangel an Bruderliebe und die Abgötterei, sondern es ist auch klar, daß er das Daseyn dieser Gebrechen nicht von einer innern Verderbniß der menschlichen Natur, sondern von der allgemein verbreiteten Unwissenheit über Gott, als den allgemeinen Vater und Herrn, ableitet. Ohne die Erkenntniß Gottes lag die ganze heidnische Welt im Dämonendienste, der Todsünde, und in andern Unsittlichkeiten, die mit dem dämonischen Dienste verbunden waren, befangen, und ohne Erkenntniß Gottes als Vaters aller Menschen, der durch seinen Sohn die Welt beglücken wolle, waren die heidnischen Völker unter sich durch lieblosen Haß zerrissen, so wie auch die Juden sie haßten und verachteten. Dieses lieblose und den Dämonen hingegebene Leben ist dem Johannes das „Wandeln in Finsterniß," und das der Verehrung des wahren Gottes und der Bruderliebe geweihte Leben des Christen ist ihm das „Wandeln im Lichte." Die Möglichkeit im Licht zu wandeln verdankt die Menschheit allein dem Sohne Gottes, dem göttlichen in Jesu Mensch gewordenen Logos, der das Licht der Welt war, der allein

„Gott gesehen" hat, und uns „von ihm verkündigen" kann. Wer an diesen glaubt, der kommt in Gemeinschaft mit Gott; wer an ihn nicht glaubt, oder läugnet, daß Jesus der Sohn Gottes sey, der bleibt in Gemeinschaft der Finsterniß. — Dieß sind die Johanneischen Vorstellungen, welche wir im Wesentlichen auch bei den ersten Kirchenvätern finden.

Wie wenig aber Johannes an eine Erbsünde der Dogmatik gedacht hat, zeigen auch noch andere seiner Aeußerungen. Wenn Jesus Joh. 5, 28. 29 von der allgemeinen Auferstehung aller Menschen spricht, und sagt: „und die Todten werden hervorgehen, die, welche Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber, welche Böses gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts," so erkennt er doch in Wahrheit an, daß es unter den vor seinem Erscheinen gestorbenen viele gegeben habe, welche „das Gute thaten," τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες; er kann daher nicht geglaubt haben, daß kein Mensch Gutes thun könne, kein Mensch vor Christo das Leben durch sittliches Verhalten erhalten könne. — Wenn Johannes ferner Kap. 11, 52 sagt, Jesus habe sterben sollen nicht bloß für das jüdische Volk, sondern auch, „damit er die zerstreuten Kinder Gottes (τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα) zu Einem Ganzen sammeln solle," so erkennt er doch an, daß es unter den Zerstreuten, (mag man nun dabei an Heiden oder nur an die unter den Heiden zerstreuten Juden denken), doch welche gebe, die Kinder Gottes seyen. Er kann also nicht geglaubt haben, daß alle Menschen von Natur „Kinder des göttlichen Zorns" sind. — Wenn Jesus Kap. 5, 41 den Juden den Vorwurf macht: „ich weiß von euch, daß ihr keine Liebe zu Gott in euern Seelen habt," so mußte er

doch voraussetzen, sie könnten, auch ehe sie an ihn glaubten, eine wahre Liebe zu Gott in ihrem Herzen haben, und er konnte daher nicht, wie die Dogmatik, der Meinung seyn, daß die wahre Liebe zu Gott nur erst durch den Glauben an Christum, den Versöhner, hervorgebracht werden könne. Dasselbe folgt aus der Rede Jesu mit seinen jüdischen Gegnern Kap. 8, 34 ff., namentlich wenn er sagt, daß sie wegen ihrer Abstammung von Abraham noch nicht Freie wären, denn sie seyen Knechte der Sünde: „denn jeder, der Sünde begeht, ist der Sünde Knecht." Diese Worte setzen voraus, daß sie auch keine Sünde hätten begehen, sondern (V. 39) Abraham an Tugend ähnlich seyn können. Nach dem Dogma hätte Jesus antworten müssen, nicht: jeder, der Sünde begeht, sondern alle Menschen, auch wenn sie von Abraham abstammen, sind Sünder und Knechte der Sünde. — Wenn endlich Kap. 9, 34 die Juden zu dem Blindgebornen sagen: „Du bist ganz in Sünden geboren," so setzen sie doch voraus, daß nur dieser, nicht aber, wie das Dogma behauptet, sie und alle andere Menschen in Sünden geboren sind.

§. 12.

Von der Erbsünde 4) nach den Briefen Pauli.

Es wurde schon vorhin bemerkt, daß ich die Stelle Röm. 5, 12 ff. vor der Hand noch nicht behandeln wolle, weil sie ihr rechtes Licht erst aus der ganzen Entwickelung der neutestamentlichen Lehre empfangen kann. Ich will daher hier nur die andern Stellen durchgehen, welche angeführt werden zum Beweis a) entweder einer allgemeinen Verderbniß der menschlichen Natur, nach welcher alle Men-

schen von der Geburt zum Bösen geneigt und zum Guten untüchtig seyen, b) oder doch einer allgemein herrschenden Sündhaftigkeit, der alle Menschen ohne Ausnahme unterworfen seyen, und welche also (da sie nicht von Gott, dem Schöpfer, abgeleitet werden könne) zu dem Schlusse berechtige, daß ein allgemeines sündliches Verderben in die menschliche Natur gekommen sey.

Daß aus denjenigen Stellen, wo Paulus vom alten und vom neuen Menschen spricht, nichts zu schließen sey für die kirchliche Lehre von der Erbsünde, sondern daß vielmehr die, auch von Paulus, wie von andern Aposteln, ausgesprochene Forderung, daß der Christ die Sünde ablegen, und ein gerechter und heiliger Mensch werden könne und solle, mit dem kirchlichen Dogma streite, dieses ist schon vorhin gezeigt worden. Ich übergehe daher hier die Stellen dieser Art.

Aus dem Briefe an die Römer hat man sich zum Beweis der sittlichen Verdorbenheit der Menschen zuerst darauf berufen, daß Paulus in den ersten drei Kapiteln den Satz ausführe, daß alle Menschen, Juden und Heiden, der Herrschaft der Sünde unterworfen seyen, daß keiner vor Gott gerecht sey, keiner auf das ewige Leben wegen seiner Sünden Anspruch machen könne. Man hat aber seinen Worten eine viel zu große Ausdehnung gegeben, welche mit der Natur und Absicht seines Briefs gradezu in Widerspruch stehet. Man glaubte, er habe die Absicht gehabt, in diesem Briefe der Gemeinde zu Rom, die er nicht selbst gelehrt hatte, die Hauptlehren des christlichen Glaubens vortragen, und zeigen zu wollen, was ächt christliche Lehre sey, und wie sie alle religiösen Bedürfnisse

befriedige *). Davon ist aber der Apostel weit entfernt. Sagt er doch von dieser Gemeinde, der Ruhm ihres Glaubens sey im ganzen Reiche bekannt (K. 1, 8); spricht er doch K. 1, 11. 12 er wünsche, persönlich nach Rom zu kommen, nicht etwa, die Römer erst zu lehren, was das Wesentliche des Christenthums sey, sondern um sie im Bekenntnisse des Glaubens zu befestigen; gibt er ihnen doch Kap. 15, 14. 15 das Zeugniß, sie seyen erfüllt mit aller Erkenntniß, so daß sie wohl Andere ermahnen könnten, und entschuldigt sein langes Schreiben, das zu kühn scheine, damit, daß er sie nur an einen Theil (ἀπὸ μέρους) dessen gleichsam habe wieder erinnern wollen, was sie schon gewußt hätten. Die Hauptabsicht seines Briefes geht vielmehr darauf, den Zwiespalt der Gemüther zwischen den Christen aus dem Judenthum und denen aus dem Heidenthum zu heben, und die Vorurtheile, welche sie gegen einander hatten, zu vernichten. Die Sitten und Gewohnheiten des Juden stachen gegen Römer, besonders in Rom selbst, so sehr ab, daß eine Verachtung der Römer gegen die Juden unvermeidlich war. Aber tiefer lag der Grund des Zwiespalts auf Seiten der Judenchristen. Getreu der Ansicht ihres Volks vom Götzendienste, war es ihnen anstößig, daß die Nichtjuden auch durch den Messias beseligt werden sollten; noch mehr aber anstößig, daß sie diese Beseligung sogar ohne sich dem mosaischen Gesetze (das die Judenchristen immerfort beobachteten) zu unterwerfen, ohne beschnitten zu seyn, ohne das levitisch Unreine zu vermeiden, erlangen sollten. Wegen ihrer Abstammung von

*) So nur noch ganz neuerlich Neander in s. Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel, 1. Bd. S. 345.

Abraham (dem Vater aller messianischen Verheißungen), und wegen Kenntniß und Beobachtung des mosaischen Gesetzes schrieben sich die Judenchristen eine größere Heiligkeit zu als den Heidenchristen, und glaubten wegen ihres Gehorsams gegen das Gesetz Mosis ein Recht zu haben auf das selige durch den Messias zu erlangende Leben, das den Heidenchristen abgehe. Der Beweis, daß die Judenchristen zu Rom von diesen Vorurtheilen eingenommen waren, liegt darin, daß es diese Vorurtheile sind, die Paulus in dem Briefe an diese Gemeinde bestreitet, und daß wir aus andern Theilen des N. T. wissen, daß diese Vorurtheile in sehr vielen Gemeinden Zwiespalt erregten. Eine bestimmte Aufforderung von Seiten der römischen Gemeinde, den Zwiespalt zu endigen, war wohl nicht an den Apostel gekommen, da er sich nirgends darauf beruft, sondern sich vielmehr am Ende seines Briefes Kap. 15, 15 f. deßhalb entschuldigt, und sich auf seinen Beruf, der Heiden Diener zu seyn, bezieht; wohl aber mochte ihm einer von denen, die er Kap. 16, 3 ff. grüßen läßt, über den Zwiespalt und über das, was die Judenchristen zur Unterstützung ihrer Ansprüche vorzubringen pflegten, geschrieben haben. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Paulus gegen diese, dermalen in Rom lebenden, vertrauten Freunde seine Ansichten über das Judenthum mündlich oder schriftlich geäußert hatte, und daß diese ihm nun berichtet hatten, was man von Seiten der Judenchristen in Rom gegen seine Gründe einwende. Es war der Klugheit gemäß, daß der Apostel in seinem Briefe an die Gemeinde auf diese vertraulichen Mittheilungen sich nicht namentlich bezog, um seine Freunde nicht zu compromittiren. Er wählte daher die Einkleidung, daß er sich stellte, als mache er sich selbst die Einwürfe,

mit denen die römischen Judenchristen ihre Vorurtheile vertheidigten. Daraus erklärt sich die Länge, der Inhalt und die Form dieses Briefes vollkommen, und eben dieß bestätigt die Richtigkeit der Voraussetzung.

Der Apostel beginnt damit, daß er, indem er den Satz vorausschickt, daß Gott das Laster unfehlbar strafe, zuerst mit starken Worten zeigt, daß allerdings die Heiden in großen Lastern, besonders in widernatürlichen Wollüsten und im Götzendienst, befangen seyen, und die Christen zu Rom mußten diese Schilderung um so treffender finden, da sie die Beispiele in der verderbten Hauptstadt vor Augen hatten, auf welche Paulus wohl auch die schwarze Schilderung des Heidenthums im 1sten Kap. gerichtet haben mag, wiewohl die widernatürliche Wollust bei den Griechen auch sehr gewöhnlich war. Zugleich aber erklärt er, daß solche Laster und die Abgötterei ohne Entschuldigung seyen, weil die Heiden (1, 20) Gott und (K. 2, 14 f.) das Sittengesetz durch ihre Vernunft hätten erkennen können. Mit dieser einzigen Behauptung schon schlägt er das ganze Dogma von der Erbsünde nieder, nach welchem kein Mensch aus seiner Vernunft Gott und das Sittengesetz recht zu erkennen, und nach dieser Erkenntniß zu handeln vermöge. — Am Schlusse dieser starken Schilderung heidnischer Laster (1, 32. 2, 1 ff.) wendet er sich nun zu dem Satze: daß auch die Juden nicht eben besser seyen, daß auch bei ihnen viele Laster (Hurerei, Geiz, Neid, Todschlag, Betrug, Lieblosigkeit ꝛc. 1, 29—31) gefunden würden. Er thut dieses aber in einer viel mildern und schonendern Form (ὦ ἄνθρωπε), und bemerkt, daß die Juden, weil sie außer dem Vernunftgesetze noch das positive mosaische Gesetz hätten, darum noch strafbarer seyen als die Heiden. Es komme

daher ihnen, den römischen Judenchristen, nicht zu, die Heidenchristen zu verdammen, und vom Messiasreich auszuschließen; denn nicht das Aeußere mache den wahren Juden, sondern das Innere. Dieses wiederholt er nun Kap. 3, 9. nämlich, daß beide Theile, aus denen die Gemeinde bestehe, Juden und Griechen, der Sünde gedienet hätten (*Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνες, πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι*), und in Hinsicht der Juden beruft er sich nun auf Aussprüche des alten Testaments, wo die Verdorbenheit der Nation bezeugt wird, V. 11—18, und fügt V. 19 hinzu: Das, was die Propheten des alten Test. gesagt hätten, müßten ja wohl die Juden von sich gelten lassen, da es ja nicht von fremden Völkern, sondern von ihnen und zu ihnen gesagt sey. Es war dieses eine feine Wendung, wodurch der Apostel die Nothwendigkeit umging, selbst über die, an welche er schrieb, ein hartes Urtheil auszusprechen, das ihren Nationalstolz verletzen konnte. Darum läßt er, was die Sünden der Juden betrifft, die alten Propheten Zeugniß ablegen. Daraus erhellt nun zugleich, daß Paulus jene alttestamentlichen Stellen nicht von allen Menschen, sondern vom jüdischen Volke erklärte. — Hierauf faßt nun Paulus, 3, 22—24 das Ganze in dem Satze zusammen: ihr sehet, daß ihr alle, Juden und Heiden, das Leben im Reiche des Messias nicht erlangt um eurer Tugenden willen, denn ihr habt beide gesündigt, es ist hier kein Unterschied, — sondern bloß weil ihr Christen seyd, als ein gnädiges Geschenk Gottes, das euch ohne euer Verdienst zu Theil wird.

Der Apostel spricht daher von der menschlichen Natur, oder von dem ganzen menschlichen Geschlecht gar nicht, sondern von einem ganz concreten Falle, nämlich von der

Handlungsweise der Juden und der Römer und Griechen zu seiner Zeit. Er sagt nicht: die menschliche Natur ist sündig, alle Menschen, die je gelebt haben und noch leben werden, sind Sünder, sondern nur: die Juden und die Heiden seiner Zeit hätten gleich wenig Grund, sich ihrer Sitten zu rühmen, denn bei beiden herrschten gleiche Laster. Aber auch von seinem Zeitalter spricht der Apostel nicht in strenger Allgemeinheit. Er will nicht sagen und sagt nicht, daß es unter den Juden und Heiden gar keinen Gerechten gebe, sondern er spricht nur von dem, was gewöhnlich, in den meisten Fällen vorhanden ist. So denkt ja niemals ein Schriftsteller, wenn er ein Volk, ein Zeitalter verdorben und unsittlich nennt, daran, alle, ohne Ausnahme, verdammen zu wollen, sondern er will nur sagen: die Unsittlichkeit ist Regel, die Sittlichkeit ist Ausnahme. So will ja auch Paulus, wenn er Kol. 1, 23 sagt: das Evangelium sey aller Kreatur unter dem Himmel verkündigt worden, nicht sagen, daß es auch den vernunftlosen Kreaturen, nicht einmal, daß es allen Völkern, oder nur allen Völkern des römischen Reichs, sondern nur, daß es vielen, weit umher, verkündigt worden sey. Eben so hier Paulus, und um so mehr, da er hier nicht Individuen, sondern Völker, Juden und Heiden, einander entgegensetzt. Bei dem Gegensatz von Völkern aber nimmt man noch weniger die Beschaffenheiten als streng allgemein. Endlich aber, wenn auch Paulus in solcher Allgemeinheit spräche, um schlechthin kein Individuum auszunehmen, so würde er nicht nur mit dem ganzen neuen Test. im Widerspruch stehen, das unter den Juden einen Zacharias und eine Elisabeth, einen Nathanael, und unter den Heiden einen Cornelius ausdrücklich für fromm erklärt,

sondern auch mit sich selbst, indem er Röm. 1 — 3 doch überall diesen sündlichen Zustand seines Zeitalters als einen selbst den Heiden vermeidlichen darstellt, und damit selbst zugibt, daß es auch viele gebe, welche sich von solchen Sünden rein zu halten wußten. — Dieses sey denn auch zugleich von allen den Stellen in andern Briefen des Apostels gesagt, wo er von der Lasterhaftigkeit der Heiden spricht, die er besonders in den Götzendienst, den Geiz, die Wollust und Unenthaltsamkeit aller Art setzt, wie Eph. 4, 17 ff. Kolosf. 3, 5. 6. 1 Thess. 4, 1 — 6.

Als eine Hauptstelle betrachtete man zweitens Röm. 7, 7 — 25, indem man meinte, Paulus lehre daselbst aufs Bestimmteste eine allgemeine sittliche Schwäche des Menschen, die auch bei dem Wiedergebornen noch bleibe, ihn stets zum Bösen hinziehe, und in einem widernatürlichen, krankhaften Uebergewicht der Sinnlichkeit so wie in einer erfolgten Schwächung der Vernunft gegründet sey. — Und doch ist es grade diese Stelle, welche, wenn man nichts in sie hineinträgt, dem Dogma von der Erbsünde aufs Bestimmteste widerspricht.

Nachdem nämlich Paulus im Vorhergehenden bemerkt hatte, daß die Juden nicht um des mosaischen Gesetzes willen Gott wohlgefällig und des ewigen Lebens theilhaftig werden könnten, weil sie es nicht beobachtet hätten, und weil daher das mosaische Gesetz ihnen nur dazu gedient habe, das Sündliche ihres Verhaltens ihnen zum Bewußtseyn zu bringen und sie nur um so strafbarer zu machen; so lag die Folgerung nahe: also hat das mosaische Gesetz nur der Sünde, nicht der Gerechtigkeit des Lebens gedient? — Diese Frage wirft der Apostel selbst sich entgegen Kap. 7, 7 ff. und beantwortet sie nun auf folgende

Weise: „Das Gesetz, wenn es zum Bewußtseyn komme, wirke allerdings Anerkenntniß der Sünde, und damit Sündenschuld; aber es sey an sich heilig und gut; es sey ein vernünftiges (πνευματικός) Gesetz; der Mensch aber sey nicht nur ein vernünftiges Wesen, welches das göttliche Gesetz erkenne, sondern er habe auch eine sinnliche Natur, das Fleisch (σάρκα), welches vom göttlichen Gesetz nichts wisse. Die geistige Vernunft billige zwar das göttliche Gesetz, und treibe an zu dessen Erfüllung, aber die Antriebe der fleischlichen Natur des Menschen trieben ihn zur Befriedigung sinnlicher Begierden. So sey ein Streit in dem Menschen zwischen Fleisch und Geist, und es sey nicht das Gesetz, sondern es sey das Fleisch, welches die Sünde hervorbringe. Hiermit sagt der Apostel also nur aus, was wirklich nach aller Erfahrung, die jeder an sich machen kann, die Sache ist. In dem Menschen ist eine doppelte Natur, die sinnliche, welche nach dem Angenehmen, nach Befriedigung des Triebes geht, und die vernünftige, welche das sittlich Gute erkennt und dazu antreibt, und Einschränkungen des sinnlichen Triebes, zwar nicht überhaupt, aber doch in ein gewisses Maaß verlangt. Bei jedem Menschen bildet sich zuerst die sinnliche Natur mit ihren Trieben aus, und nimmt den Menschen, noch ehe die Vernunft erwacht, gleichsam in Beschlag. Da ist noch keine Sünde da, weil noch das Bewußtseyn des Gesetzes fehlt; so wie aber dieses durch das Erwachen und die Bildung der Vernunft (des πνεῦμα) entsteht, so werden die Befriedigungen des Triebes, in so weit sie das Gesetz untersagt, sündlich, und es entsteht nun in dem Menschen ein widerstreitender Antrieb, der der Vernunft und der der Sinnlichkeit, und da der letztere älter und stärker ist, so siegt er über den erstern,

wenigstens längere Zeit, bis der Mensch allmählig ganz ein Vernünftiger (ein πνευματικός) wird.

Hieraus folgt, a) daß Paulus lehrt: die Vernunft (πνεῦμα) des Menschen erkenne und wolle das Gute, und treibe dazu an; aber das Fleisch (σὰρξ), die sinnliche Natur, wolle sich keine Einschränkung gefallen lassen und treibe zur Uebertretung des Gesetzes, zur Sünde an. Er erkennt daher die Vernunft als unverdorben, als fähig, das Gute zu erkennen und zu wollen; b) daß Paulus erklärt: die Sünde wohne nicht in dem Geiste des Menschen, sondern im Fleische, in den sinnlichen Antrieben; und c) daß er behauptet, der Mensch folge den sinnlichen Antrieben mehr als der Vernunft, zu welcher Behauptung er bei der Beschaffenheit seines Zeitalters, wie er es Kap. 1. und 2. geschildert hatte, allen Grund hatte. Denn daß er dabei an keine fortgehende Nothwendigkeit der Sünde für jeden Menschen ohne Ausnahme gedacht habe, erhellt daraus, daß er sagt, seine Leser müßten sich von der Sünde frei machen, und dürften ihr nicht mehr dienen, Kap. 6, 16—23. K. 7, 4—6., nicht mehr „nach dem Fleische wandeln," Kap. 8, 4 ff.

Aber mit keinem Worte sagt Paulus a) daß die sinnlichen Triebe eine widernatürliche, krankhafte Stärke hätten; und wenn er dieses auch sagte, so würde es b) nur von den Menschen seiner Zeit, mit denen er zu thun hatte, gesagt seyn, nicht von allen Menschen absolut, noch weniger von allen Menschen seit Adams Zeit. — Er sagt c) nicht, daß, wie das Dogma behauptet, auch der Geist des Menschen verdorben und zum Guten schwach geworden sey, sondern im Gegentheil, daß er das Gute erkenne und wolle. Er sagt nicht d), daß das Fleisch jemals schwächer oder

der Geist jemals stärker gewesen sey, als er ihn zu seiner Zeit fand. — Er sagt also mit einem Worte nichts von einer Verderbniß, oder einem widernatürlichen Zustande des Menschen, der durch die Zeugung fortgepflanzt werde, — er sagt nichts von der kirchlichen Erbsünde.

Dasselbe Thema, daß die Beobachtung des mosaischen Gesetzes für den Christen aus dem Heidenthum unnöthig sey, führt Paulus auch im Briefe an die Galater aus, und er kommt dabei Galat. 5, 16 ff. auch darauf zu sprechen, daß die Christen die sinnlichen Antriebe (das Fleisch) besiegen und nach dem Geiste, der Vernunft, leben müßten; von welcher Stelle ganz genau dasselbe gilt, was so eben von Röm. 7, 7 ff. gesagt worden ist. Sonst kommt nichts darin vor, was für oder gegen das Dogma spräche.

§. 13. Fortsetzung.

Was die übrigen Pauliniſchen Briefe anbetrifft, so glaubte man 3) Paulus erkläre Eph. 2, 3 die menschliche Natur selbst für verdorben und darum den Menschen, wie er geboren werde für dem Zorne Gottes und der ewigen Verdammniß unterworfen. Luther hat Eph. 2, 3 übersetzt: „unter welchen (Kindern des Unglaubens) wir auch alle „weiland unsern Wandel gehabt haben in den Lüsten unsers „Fleisches, und thaten den Willen des Fleisches und der „Vernunft, und waren auch Kinder des Zorns von Na„tur, gleichwie auch die andern.“ Unter den „wir“ versteht er nicht alle Menschen, auch nicht etwa sich selbst, indem er, wo er von sich spricht, in diesem ganzen Briefe die erste Person gebraucht (1, 1. 15 f. 3, 1—8. 13 f. 4, 1. 17), sondern die Christen überhaupt, die Christen anderer Städte und Gemeinden, die er bekehrt hatte, wie Kap. 1, 3—14.

19. 2, 7. 10. 3, 12—20. 4, 13 ff. Die Uebersetzung aber „den Willen des Fleisches und der Vernunft" ist falsch. *Διάνοια* heißt nie die Vernunft, sondern es ist hier: Gesinnung, Willensneigung, und dieß um so viel mehr, da es in dem Grundtext in der Mehrzahl steht, *ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν*, d. i. indem wir vollbrachten den Willen der sinnlichen Triebe und der Gemüthsaffecten. Man kann daher diese Stelle nicht brauchen, um zu beweisen, daß die Vernunft (bei den Griechen *λόγος*, bei Paulus oft *πνεῦμα*) des Menschen verdorben und zur Sünde geneigt sey. — Den Hauptbeweis für die Erbsünde findet man aber in den letzten Worten: wir waren von Natur Kinder des Zorns gleich wie die andern, nämlich Heiden. Das *φύσει* heißt allerdings von Natur, d. h. vermöge einer natürlichen Beschaffenheit; aber dieß kann den doppelten Sinn haben, daß es entweder eine durch die Geburt überkommene Beschaffenheit ausdrückt, wie Galat. 2, 15 *φύσει Ἰουδαῖοι*, Juden von Geburt, oder daß es eine uns zur Natur gewordene Beschaffenheit anzeigt, das, was wir gleich von Jugend an geworden sind durch Erziehung, Beispiel, also: der uns zur Natur gewordene Charakter. Mag man aber hier den Ausdruck fassen, wie man will, so ist doch so viel gewiß, daß aus dieser Stelle kein allen Menschen angebornes Verderben, das ihn verdammlich mache, gefolgert werden kann. Denn a) spricht Paulus von diesem Zustande als einem vergangenen, der nicht mehr bei den Christen vorhanden sey. Er sagt: *ἀνεστράφημέν ποτε — καὶ ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς*, wir lebten vormals — und wir waren (vormals) von Natur Kinder des Zorns. Also etwas vergangenes, als eine abgelegte Beschaffenheit sah Paulus die vorigen

Laster an. Das Dogma aber betrachtet die Erbsünde als eine unablegbare, nur etwas zu vermindernde Verderbniß, die auch bei dem Frommen bleibe, und, wenn sie angeboren wäre, auch wirklich bleiben müßte. Paulus leitet b) im vorhergehenden Verse die Laster der Heiden nicht von einer natürlichen Verderbniß, sondern vom Einflusse des Satans ab. Er schreibt c) diese Beschaffenheit den Juden nicht zu, sondern nur den Christen aus dem Heidenthum, kann sie also nicht als eine allgemeine und angeborne Sündhaftigkeit gedacht haben, wie auch aus Galat. 2, 15 erhellt, wo er zu Petrus sagt: ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι, καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, wir sind ja von Geburt Juden, und nicht Sünder von heidnischer Abstammung. Paulus d) erklärt sich selbst V. 11. 12 näher darüber, warum die Heiden Kinder des Zorns sind, nämlich weil sie den wahren Gott nicht kannten und von dessen Verehrung und dessen Verheißungen fern waren. Dasselbe sagt er auch K. 4, 17. 18, wo er die Lasterhaftigkeit der Heiden nicht von ihrer Geburt an sich, sondern von der Unwissenheit über Gott und ihrer Gefühllosigkeit fürs Gute ableitet. Endlich e) würde er bei der Erklärung, welche die ältere Dogmatik hier von φύσει macht, sich selbst widersprechen, da er Röm. 2, 14 sagt: τὰ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιεῖ, also ihnen eine sittliche Natur, welche sie zum Guten treibe, aufs bestimmteste zuschreibt. Das φύσει muß daher hier etwas anderes anzeigen als eine durch die Geburt fortgepflanzte Beschaffenheit. Und was es anzeigt, ist offenbar dieses: die Heiden sind vermöge ihrer Geburt unter abgöttischen und lasterhaften Völkern, der Abgötterei, Wollust ꝛc. ergeben und darum Kinder des Zorns; es ist eine natür-

liche, durch ihre Abstammung begründete Sache, daß sie Götzendiener sind. Ganz genau sagen die Worte Gal. 2, 15 dasselbe: wir sind durch die Abstammung Juden und also Verehrer des wahren Gottes und seine Kinder, nicht aber stammen wir von Heiden, wo wir auch Sünder, d. i. Götzendiener und Wollüstlinge ꝛc., geworden wären. Die Stelle ist daher zu übersetzen: „unter ihnen (den Götzendienern) wandelten auch wir vormals alle, unsern Begierden folgend, indem wir die Begehrungen des Fleisches und des Gemüths vollbrachten, und so vermöge unsrer heidnischen Abstammung Kinder der Verdammniß waren, wie die andern Heiden noch sind." — Uebrigens aber muß auch das *φύσει* kritisch verdächtig erscheinen, weil es auf einem falschen Ort steht, indem es, wie auch Paulus sonst schreibt, heißen müßte *φύσει τέκνα ὀργῆς*, nicht *τέκνα φύσει ὀργῆς*. Eine nicht geringe Zahl wichtiger Handschriften hat auch *φύσει τέκνα*. Es scheint daher das *φύσει* aus einer Randglosse in den Text gekommen und von einem ungeschickten Abschreiber am falschen Orte eingerückt worden zu seyn. Die Randglosse aber dürfte darauf zu beziehen seyn, daß man in der apostolischen Zeit ein doppeltes Geschlecht der Menschen unterschied, wie es von Noahs Söhnen abstammte, ein gutgeartetes, zu dem Israel gehörte, und ein böse geartetes, zu dem man die Israel umwohnenden Heiden rechnete, denen man eine *ἔμφυτον κακίαν* (Weish. 12, 10 f.) zuschrieb, und die man für *μάταιοι φύσει* (Weish. 13, 1.) erklärte. Da jedoch das *φύσει* durch die Auctoritäten der Handschriften geschützt ist, so kann die Vermuthung, daß es aus einer Randglosse in den Text gekommen sey, zu keiner Gewißheit gebracht werden. Ebenso dürfte es ungewiß bleiben, ob Paulus, wenn das *φύσει* von ihm herrührt,

dabei an jene bösartige und verdammliche Natur gedacht habe, welche das Buch der Weisheit K. 12, 10 f. den Götzendienern zuschreibt, die dort immer den „Kindern oder Heiligen Gottes," d. i. den Verehrern des wahren Gottes, entgegengesetzt werden. Nur in dem Falle, daß Paulus durch φύσει wirklich ein natürliches, durch die Geburt fortgepflanztes sittliches Verderben hätte bezeichnen wollen, würde man nach dem Grundsatze, kurze und an sich nicht ganz bestimmte Aeußerungen eines Schriftstellers aus den Ansichten seines Zeitalters zu erklären berechtigt seyn, seinen Ausdruck aus Weish. 12, 10. 11 und 13, 1 zu erklären, wo er dann aber nur ein partielles Verderben ausgesprochen haben würde. Denn diese Meinung beruht auf dem Fluche Noahs über Canaan 1 Mos. 9, 25 und Hams Nachkommen nach der 1 Mos. 10, 6—20 befindlichen Stammtafel.

Nach der Lutherischen Uebersetzung glaubte man auch 4) in 1 Tim. 2, 14 einen Beweis der Erbsünde zu finden, wo es heißt: „Adam ward nicht verführt, das Weib aber ward verführt, und hat die Uebertretung eingeführt." Hier hat sich aber Luther von dem Dogma verführen lassen, falsch zu übersetzen. Es heißt: ἡ δὲ γυνὴ ἀπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονε, d. i. „das Weib aber ließ sich verführen und wurde eine Uebertreterin (des Verbots)." Vom „Einführen" der Uebertretung steht kein Wort im Grundtext.

Endlich 5) führte man auch solche Stellen aus Paulus an, wo man glaubte, er erkläre die menschliche Vernunft für unfähig, Gott richtig zu erkennen, also für verdorben. Wenn auch Paulus wirklich die Vernunft für unfähig erklärte, Gott zu erkennen (wovon er doch Röm. 1, 19 ff. grade das Gegentheil behauptet), so würde doch nicht der

geringste Beweis aufzufinden seyn, daß er diese Unfähigkeit als eine durch den Sündenfall entstandene, nicht ursprüngliche, sondern später hinzugekommene gehalten habe. Er erklärt aber auch nirgends, daß die Vernunft verdorben sey, und die Theologen haben sich auch hier, wie überhaupt so oft bei dieser Lehre, von Luthers unrichtiger Uebersetzung verleiten lassen. Die hieher gehörigen Stellen sind, außer der schon behandelten Stelle Eph. 2, 3., folgende: a) 1 Kor. 2, 14: „der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes, es ist ihm eine Thorheit, und kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich gerichtet seyn." Unter dem natürlichen Menschen glaubte man den Menschen verstehen zu müssen, wie er von Natur, durch die Geburt beschaffen sey, ehe er vom Geiste Gottes wiedergeboren werde. Aber der Grundtext hat nicht etwa ὁ κατὰ φύσιν ἄνθρωπος, oder etwas Aehnliches, was zu der Uebersetzung natürlich berechtigte, sondern es heißt ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος. Das Wort ψυχή aber heißt niemals das Natürliche oder Vernünftige, sondern es bezeichnet das Princip des Lebens und der Gefühle, besonders der sinnlichen; wie Sir. 5, 2. 9, 2. 18, 29. 30. Daher ψυχικὸς der sinnliche Mensch, wie es auch in übelm Sinne Joh. 3, 15. Jud. V. 19 steht, und wie es Paulus selbst braucht 1 Kor. 15, 44. 46, wo er einen sinnlichen (irdischen) und geistigen Leib einander entgegengesetzt. Es ist eben das was im folgenden Kap. 4, 3 σαρκικὸς, ein Mensch, der sich von der sinnlichen Lust leiten läßt. Auch sind τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ nicht Gott und sein Wesen überhaupt, sondern die von Gott in Christo gefaßten, auch auf die Rettung der Heiden gefaßten und durch den Gekreuzigten ausgeführten Rathschlüsse. Diese sind es, die dem sinnlichen Men-

schen eine „Thorheit" scheinen. Man sehe 1 Kor. 1, 18. 21—25. 2, 6—13. — b) 2 Kor. 10, 5. „Damit wir verstören die Anschläge und alle Höhe, die sich erhebet wider die Erkenntniß Gottes, und nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi." Aber *νόημα εἰς τὴν ὑπακοήν* kann nimmermehr übersetzt werden: „Vernunft unter den Gehorsam," denn nie und nirgends heißt *νόημα* Vernunft und nie und nirgends heißt *εἰς* unter. *Νόημα* ist Anschlag; hier: böser Anschlag, und *εἰς* in seiner gewöhnlichen Bedeutung gegen; also: jeden gegen den Christo schuldigen Gehorsam gerichteten Anschlag. — c) Kolossi. 1, 21: „die ihr weiland Fremde und Feinde waret durch die Vernunft in bösen Werken." Auch dieses ist eine philologisch unmögliche Uebersetzung für *ποτὲ ὄντας ἀπαλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς*, was nichts andres heißen kann als: die ihr (Gott) entfremdet und ihm feind waret eurer Gesinnung nach oder vermöge eurer auf böse Werke gerichteten Gedanken. — Noch weniger mag d) Kolossi. 2, 4. 8 hieher gerechnet werden: „ich sage aber davon, daß euch niemand betrüge mit vernünftigen Reden." Das klingt für die Vernunft gefährlich genug; aber der Grundtext hat statt „mit vernünftigen Reden" etwas ganz anderes, nämlich *ἐν πιθανολογίᾳ*, durch Ueberredungskünste, wofür Röm. 16, 18 *χρηστολογία καὶ εὐλογία* steht. — V. 8: „Sehet zu, daß euch niemand beraube durch die Philosophie und lose Verführung nach der Menschen Lehre, und nach der Welt Satzungen, und nicht nach Christo." Hier hat zwar der Grundtext allerdings *φιλοσοφία*. Aber dieses ist nicht etwa „Vernunftwissenschaft," oder das, was wir Philosophie nennen, und noch weniger die Ver-

nunft selbst, sondern Paulus bezeichnet damit die vorgebliche Weisheit der Irrlehrer, vor denen er K. 2, 4 warnt, und welche den Heidenchristen zu Kolossä allerhand jüdische Satzungen aufdringen wollten, z. B. K. 2, 16—18 die Lehre vom Unterschied reiner und unreiner Speisen und Getränke, der Beobachtung der Neumonden, des Sabbaths, der Verehrung der Engel. Auch die Beisätze: „lose Verführung, der Welt Satzungen" zeigen, daß von religiösen Zeitmeinungen und Irrthümern die Rede ist, besonders von der jüdischen Theologie damaliger Zeit. Diese führt auch bei Philo und Josephus den Namen der Philosophie, wie denn auch Josephus die Secten der Pharisäer, Sadducäer und Essäer eine dreifache Philosophie nennt*).

Daß übrigens auch Paulus von dem Gedanken des Systems, daß die menschliche Natur verderbt sey und die sittliche Kraft zum Guten verloren habe, ganz entfernt war, und die Beobachtung der Sittengebote und ein reines, schuldloses Leben für möglich hielt, ja die Christen aufs stärkste ermahnte, alle Sünde abzulegen und ganz unsträflich vor Gott zu werden, zeigen die Stellen Röm. 6, 12: „so lasset nun die Sünde nicht herrschen in euern sterblichen Leibern ihr Gehorsam zu leisten." 1 Kor. 1, 8: „auf daß ihr unsträflich seyd auf den Tag unsers Herrn Jesu Christi." Eph. 4, 24: „ziehet den neuen Menschen an ꝛc." Phil. 1, 10: „auf daß ihr seyd lauter und unanstößig bis auf den Tag Christi, erfüllet mit Früchten der Gerechtigkeit." Koloss. 1, 10. 28: „wir vermahnen alle Menschen,

*) Joseph. ant. 18, 1. 2: *Ἰουδαίοις φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν, ἥ τε τῶν Ἐσσηνῶν, καὶ ἡ τῶν Σαδδουκαίων· τρίτην δὲ ἐφιλοσόφουν οἱ Φαρισαῖοι.*

auf daß wir darstellen jeglichen Menschen vollkommen in Christo Jesu." 1 Tim. 6, 14: „daß du halteſt das Gebot ohne Flecken, untadelig ꝛc." 2 Tim. 3, 17: „alle Schrift von Gott eingegeben iſt nütz — zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, daß ein Mensch Gottes sey vollkommen, zu allem guten Werk geſchickt."

§. 14.

5) Die Stelle Röm. 5, 12—21. zugleich mit 1 Kor. 15, 21. 22.

Aus allem Bisherigen erhellt, daß von der kirchlichen Erbsünde, die durch Adams Fall entſtanden ſey, das ganze Neue Teſt. nichts ſagt, auch Paulus nicht, ſondern daß ſich in allen neuteſtamentlichen Büchern und ſelbſt bei Paulus eine Menge Stellen finden, welche der Meinung, als ſey durch Adams Fall eine Verſchlechterung der menſchlichen Natur an Vernunft und Willen erfolgt, die durch die Zeugung fortgepflanzt werde, beſtimmt widerſprechen. Auch bei Joſephus, Philo, und in den Apokryphen des A. Teſt. findet ſich nichts von dieſer Erbſünde. Wir müſſen alſo annehmen, daß das ganze Zeitalter Jeſu dieſes Dogma durchaus nicht kannte. Die Stellen aus rabbiniſchen Schriften, durch welche man das Daſeyn dieſer Lehre hat beweiſen wollen, können darum nicht gebraucht werden, weil alle jene Schriften viel zu jung ſind, als daß ein Schluß von ihnen auf das Zeitalter der Apoſtel nur einigermaßen zuläſſig wäre.

Nur dieſes Einzige finden wir, daß die Juden zu Jeſu Zeit nach 1 Moſ. 3 der Meinung waren: es ſey durch Adams Vergehen die von Gott den Menſchen zugedacht

gewesene wundervolle Befreiung vom Tode verloren gegangen, als eine Strafe für Adams Ungehorsam, und dieser Verlust habe nach der Natur der Sache auch alle seine Nachkommen getroffen.

Auch Paulus leitet Röm. 5, 12 ff., 1 Kor. 15, 21. 22 von Adams Vergehen nichts ab als den Tod; nicht aber eine moralische Verderbniß. In 1 Kor. 15, 21. 22 ist dieses offenbar. Denn da heißt es einfach: „durch Vermittelung eines Menschen ist der Tod da, und durch Vermittelung eines Menschen die Auferstehung der Todten. Wie nämlich in Adam Alle sterben, so sollen auch Alle in Christo wieder lebendig werden." Hier ist also von einer entstandenen Sünde gar nicht die Rede.

Eben so wenig aber Röm. 5, 12—21.*) Wir müssen zuerst die Veranlassung erklären, durch welche Paulus zu dieser Deduction, die er hier macht, kam. Die Hauptsache, die man von Christo, als dem Messias, erwartete, war die Gabe eines ewigen, seligen Lebens bei Gott, die Wohlthat der ζωῆς αἰωνίου, und zwar vermittelst der Auferweckung der Todten. Der engherzige jüdische Partikularismus, den die Judenchristen mit in das Christenthum herüber genommen hatten, beschränkte diese Wohlthat auf das heilige Volk, die Juden, und wenigstens wollte man die Heiden an dieser Wohlthat unter keiner andern Bedingung Theil nehmen lassen, als daß sie auch das mosaische Gesetz hielten, wie die Judenchristen. Gegen diese Zunöthigung

*) Ueber diese Stelle habe ich mich vor Kurzem in dem Magazin für Prediger, herausgeg. von Röhr, 5r Bd. 1s St. (1832) S. 1 ff. erklärt, daher ich mir erlauben muß, Einiges dort Gesagte hier zu wiederholen.

kämpfte Paulus in dem Briefe an die Galater; gegen sie kämpfte er in dem Briefe an die Römer. Seinem durchdringenden Blicke entging es nicht, daß dieser Partikularismus grade in Rom, der Hauptstadt des Reichs, wo die Verbreitung des Christenthums viel wichtiger war, als in den Provinzen, höchst nachtheilig werden könne. Darum ist er so ausführlich; darum ruft er alles herbei, wodurch er die Judenchristen zu Rom von ihrem Vorurtheil gegen die Heiden zurückzubringen hofft. Zuerst sagt er daher, daß ja auch das jüdische Volk nach dem Zeugnisse seiner Propheten das mosaische Gesetz immer nicht gehalten habe; sodann Kap. 4: daß auch Abraham nicht wegen des mosaischen Gesetzes, das er ja doch nicht gehabt habe, gottgefällig geworden sey, sondern wegen seines frommen Gottvertrauens (des Glaubens); daß mithin auch die Heiden bei gleichem Gottvertrauen ohne die Beobachtung des mosaischen Gesetzes gottgefällig werden könnten. Drittens, Kap. 5, 1—11: daß ja Gott Christum für die früher geschehenen Uebertretungen als Sühnopfer habe sterben lassen, indem Christus ja zu einer Zeit gestorben sey, wo auch sie, die jetzt bekehrten Judenchristen, noch ungebesserte Sünder gewesen seyn, daher nicht daran zu zweifeln sey, daß Gottes Güte sich auch auf die sündigen Heiden erstrecke.

Nun wendet er sich zu einem vierten, aus der Erfahrung hergenommenen, und darum sehr einleuchtenden Grunde, nämlich daß ja das, was Jesus aufheben solle, der Tod, etwas ganz allgemeines sey, daß daher auch die Erlösungsanstalt vom Tode gewiß allgemein seyn, mithin sich auch auf die Heiden erstrecken müsse. Er verstärkt nun dieses Argument dadurch, daß er sich auf die seinen judenchristlichen Lesern wohlbekannte Erzählung 1 Mos. 3. bezieht,

nach welcher der Tod ja nicht als Strafe der Uebertretung des mosaischen Gesetzes an alle Menschen gekommen sey, sondern als Folge einer besondern Uebertretung Adams, daß mithin auch die Erlösung vom Tode nicht von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes abhängig seyn könne, sondern lediglich von der Huld Gottes, daher nun auch die Heidenchristen nicht zur Beobachtung des Mosaismus zu nöthigen seyen.

Aus diesem Zusammenhange erklärt sich nun die ganze Stelle. — Der Hauptvers ist der 12te, oder die Worte: *ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος· καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.*

Folgt man richtigen philologischen Grundsätzen, so ist zu übersetzen: „wie durch Einen Menschen die Ue„bertretung (göttlicher Verbote) in der Welt begann, „und durch diese Uebertretung der Tod (begann): „so ist auch der Tod an alle Menschen gekom„men, für dessen allgemeine Herrschaft Alle „das Uebertreten fortsetzten."

Es liegt mir nun ob, die Richtigkeit dieser Uebersetzung zu beweisen, und die gewöhnliche dogmatische Fassung dieser Worte zu widerlegen; wobei ich jedoch bemerke, daß ich den Begriff von *θάνατος* hier unentwickelt lassen muß, weil darauf nichts ankommt, und ich diesen Begriff bei Paulus späterhin besonders untersuchen werde.

Die erste Schwierigkeit dieser Stelle entsteht durch die Frage, wo denn der vergleichende Nachsatz zu suchen sey, den *ὥσπερ* erfordert? Dem Dogma zu Liebe nimmt man

an, Paulus habe den Nachsatz ganz vergessen, und er komme erst bei der Wiederholung des ersten Gliedes V. 17. 18 zum Vorschein. Für eine so ungewöhnliche Nachlässigkeit des Apostels weiß man aber keinen Grund anzuführen. Man ergriff aber diese Vermuthung, um das folgende καὶ οὕτως nicht vergleichend, sondern folgernd erklären zu können: „und mithin, und folglich." Aber dieses heißt οὕτω niemals; es macht nie eine Folgerung, sondern entweder erklärt es: so, auf diese Art; oder es vergleicht die Dinge: so, d. i. auf ähnliche Weise. Da nun hier das eine Vergleichung heischende ὥσπερ vorhergegangen ist, so muß man philologisch καὶ οὕτω vergleichend nehmen; um so mehr, da Paulus auch V. 15. 18. 19. 21. die Glieder der Vergleichung durch ὥσπερ — οὕτω καὶ sehr eng an einander schließt. Das einzige Bedenken könnte seyn, daß man dann nicht καὶ οὕτω, sondern οὕτω καὶ hätte erwarten sollen. Dieser Umstand allein aber reicht doch in Wahrheit nicht hin, um οὕτω zur Folgerungspartikel zu machen, was sie nie ist, und ihr ihre Beziehung auf das vorhergehende ὥσπερ abzusprechen. Man ist daher berechtigt, eine Inversion anzunehmen, das heißt καὶ οὕτω für οὕτω καὶ zu nehmen. Doch könnte man auch οὕτω im erklärenden Sinne fassen, und καὶ vergleichend nehmen, wie denn auch an andern Orten auf das vergleichende ὡς der zweite Satz mit καὶ beginnt, z. B. Matth. 6, 10. Joh. 10, 15. 13, 15. 33. Dann wäre καὶ οὕτω, similiter oder sic hoc modo; so ist auf diese, so ist auf ähnliche Weise. Dazu kommt, daß auch die vollständigen Glieder der Vergleichung im Verse liegen, und daher nicht anderwärts zu suchen sind. Nach der gemeinen Meinung nimmt man an, Paulus habe hier Adam und

Christus vergleichen, und sagen wollen: wie durch Adam alle sterben, so sollen sie in Christo alle leben. Aber auf die Vergleichung mit Christus kommt Paulus erst nachher V. 14 ff. Hier beschäftigt er sich nur mit der Vergleichung, daß, so wie Adam um der Uebertretung willen gestorben sey, so auch Alle um der Uebertretung willen sterben. Die correspondirenden Glieder liegen klar vor: das Beginnen der Uebertretung durch Einen, und dadurch für diesen der Tod; das Fortsetzen der Uebertretung bei Allen, und darum das Kommen des Todes an Alle. Also: so wie an Einen, Adam, der Tod durch Uebertretung kam, so kommt er durch fortgehende Uebertretungen an Alle.

Ferner: εἰςῆλθεν εἰς τὸν κόσμον kann man nimmermehr mit den dogmatischen Auslegern übersetzen: verbreitete sich auf Erden, unter allen Menschen. Denn εἰς hat schlechterdings nicht die Bedeutung der Verbreitung, es heißt nie, und kann nicht heißen: durch etwas hindurch. Dieses ist die Bedeutung von διά, und Paulus hätte, wenn er diesen Begriff aussprechen wollte, sagen müssen: διῆλθε τὸν κόσμον. Dagegen heißt εἰςέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον, wenn es von Personen gebraucht wird: auf der Erde oder unter den Menschen ankommen; wenn es aber von Thatsachen, Gewohnheiten, Einrichtungen gesagt wird, so heißt es: seinen Anfang unter den Menschen nehmen, beginnen. Von einer Beschaffenheit aber, einer innern Veränderung in dem Menschen, innern, geistigen Zuständen wird es nimmer gesagt. In der Bibel kommt es nur vor Hebr. 10, 5 von der Ankunft Jesu unter den Menschen, 2 Joh. V. 7 von auftretenden Irrlehrern, Weish. 2, 24 von dem Beginnen des Todes, und Weish. 14, 14 von dem Entstehen des Götzendienstes. Denn es

liegt dem εἰσέρχεσθαι εἰς, wie auch dem einfachen ἔρχεσθαι εἰς der Begriff der Bewegung zu Grunde.

Eben so wenig nun kann man ἡ ἁμαρτία mit den Dogmatikern übersetzen: Sündhaftigkeit, Neigung zur Sünde, sittliches Verderben. Denn ἁμαρτία steht nirgends von einer Gemüthsbeschaffenheit, ist nirgends vitiositas. Wenn es aber auch wirklich an einigen Stellen diese Bedeutung haben sollte oder könnte, so könnte es doch, und dieß ist die Hauptsache, hier nicht so erklärt werden. Denn zuerst könnte von einer sittlichen Verdorbenheit nicht, wie schon erinnert worden ist, gesagt werden εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. Zweitens folgen im Folgenden immer concrete Ausdrücke, wie πάντες ἥμαρτον, τὸ παράπτωμα, ἡ παράβασις. Drittens ist der ganze Zusammenhang gegen jene Erklärung. Paulus will offenbar ausdrücken, was 1 Mos. 3 durch Adam geschah. Nun sagt die mosaische Erzählung von einem in Adams Seele entstandenen innern Verderben kein Wort, daher man auch dem Apostel eine solche Auslegung nicht beimessen darf. Vielmehr bestand die erste ἁμαρτία, wie nach dem biblischen Begriffe jede ἁμαρτία, in einer Uebertretung eines göttlichen Verbots, nämlich des Verbots, nicht vom Baume der Erkenntniß zu essen. Paulus spricht auch ferner hier von derjenigen ἁμαρτία, durch welche der Tod entstanden ist, und diese ist die Uebertretung eines solchen Verbotes, bei dessen Verletzung der Tod als Strafe gedroht war. Dieses ist ein Hauptpunkt, den man immer gar nicht berücksichtigt hat, der aber von größter Bedeutung ist. Die ἁμαρτία ist in dieser ganzen Stelle nicht der collective und allgemeine Begriff der Sünde, wie wir ihn haben, wo er auch die Unterlassung des Guten, die

nicht rein-sittlichen Neigungen und Maximen, und auch die Gesinnungen, Gewohnheiten und Absichten, mit einem Worte alles, was nicht dem Sittengesetz vollkommen angemessen ist, mit einschließt; sondern etwas viel Eingeschränkteres, das Uebertreten bestimmt gegebener, und mit Androhung des Todes verwahrter göttlicher Verbote, deren der Apostel hier und im Folgenden zwei vor Augen hat, nämlich das dem Adam gegebene Verbot, und dann die Verbote des mosaischen Gesetzes, die auch mit Androhung des Todes verwahrt werden, s. 5 Mos. 30, 15. 19. 20. verglichen Kap. 27—30. — Ἡ ἁμαρτία also ist das, was τὸ ἁμαρτάνειν, das Uebertreten bestimmter von Gott gegebener Gebote, und es ist zu übersetzen: „gleichwie durch einen Menschen das Uebertreten göttlicher Gebote seinen Anfang unter den Menschen nahm."

Hierdurch ist auch der Sinn der folgenden Worte bestimmt: καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, und aus Veranlassung dieser Uebertretung (durch Adam) der Tod, nämlich εἰςῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, was aus dem Vorhergehenden zu ergänzen ist. Ganz falsch erklären die Dogmatiker diese Worte: und als nothwendige Folge dieses sittlichen Verderbens entstand der Tod. Dieß ist nicht nur gegen die mosaische Erzählung, nach welcher der Tod um einer Uebertretung willen erfolgte, sondern auch gegen den Sprachgebrauch, indem διά mit dem Genitiv nicht die wirkende Ursache und ihre nothwendige Folge anzeigt (was διὰ τὴν ἁμαρτίαν erfordert haben würde), sondern die Veranlassung, die Vermittelung. Paulus betrachtete weder den Tod als eine natürliche und nothwendige Folge der Uebertretung, noch die Befreiung vom Tode als eine natürliche und nothwendige Folge der Versöhnung durch Christum,

sondern nur als eine durch Gottes besondern Willen geschehene Verknüpfung, daher er, was nicht zu übersehen ist, in dieser ganzen Stelle V. 12—21 immer *διά* mit dem Genitiv, und nicht mit dem Accusativ braucht.

Das folgende *διῆλθεν εἰς πάντας ἀνθρ.* erklären die Dogmatiker: der Tod hat die menschliche Natur durchdrungen, indem sie glaubten, mit dem Sündenfall sey ein todbringendes Verderben in die menschliche Natur eingedrungen, daß die Menschen nun nothwendig sterben müßten. Dann aber hätte Paulus schreiben müssen: *διῆλθε πάντας ἀνθρώπους.* Aber *διέρχεσθαι εἰς τ.* heißt: an Einen kommen, hin bis zu einem kommen; und wird nicht von etwas Innerlichem, sondern von Personen, oder äußerlichem Geschick gesagt. Es heißt also: der Tod kam an Alle.

Eine große Masse Erklärungen hat das folgende *ἐφ' ᾧ* hervorgebracht. Die unglücklichste war die Augustins: in quo videl. Adamo. Denn *ἐπὶ* heißt nicht in, und das Subject *εἰς ἄνθρωπος* ist zu entfernt, um *ᾧ* darauf zu beziehen. Noch unmöglicher nach dem Sprachgebrauche ist die Erklärung *propterea quod* (Luther dieweil), ob sie gleich nur ganz neuerlich von Schott und Tholuck wieder angenommen worden ist. Wo steht denn *ἐπὶ* von der wirkenden Ursache, und wo heißt denn *ᾧ id* quod? Man beruft sich auf ein Paar andere Stellen des N. T., wo es diesen Sinn aber eben so wenig hat, weil es ihn überhaupt nicht haben kann. Man führt an, Thomas Magister habe: *ἐφ' ᾧ· διότι, οὗ χάριν* erklärt. Aber zeigt nicht das *οὗ χάριν,* daß er auch *διότι,* wie hier es nicht anders seyn kann, relativ genommen wissen will, für *quam ob rem, quare,* weßwegen, nimmer aber für *propterea quod,*

darum weil? Man beruft sich, als auf einen Hauptbeweis, darauf, daß בַּאֲשֶׁר auch *propterea quod* heiße, nämlich 1 Mos. 39, 9. 23. Kohel. 7, 2. Aber die Alexandriner übersetzen es weder in diesen Stellen, noch sonst irgendwo, wo es propterea quod heißt, durch ἐφ' ᾧ, sondern durch διὰ τό und καθότι. Was soll also diese Anführung beweisen? Sieht es nicht aus, als ob folgender falscher Schluß zu Grunde liege: weil das hebr. בְּ oft durch ἐπὶ übersetzt wird, so ist es möglich, daß Paulus, wenn er hebräisch oder aramäisch dachte, statt בַּאֲשֶׁר ἐφ' ᾧ geschrieben haben kann. Aber aus Möglichkeiten folgt nichts, und der in Tarsus erzogene Paulus war des Griechischen so mächtig, und hat einen so eigenthümlich ausgeprägten griechischen Styl, daß er nicht das, was er schreiben wollte, erst aramäisch dachte, und noch weniger so barbarisch übersetzen konnte. Endlich, wenn man auch ἐπὶ hier in der dem propter am nächsten verwandten Bedeutung: wegen, willen, gratia, οὗ χάριν nimmt, so kann doch kein Mensch das Relativum ᾧ hier übersetzen: *propterea quod*, darum weil, sondern es müßte ja heißen: *qua*propter, weßhalb, um dessen willen. Man sieht aber leicht, daß auch dieses keinen annehmbaren Sinn gibt, weil es doch gegen alle Erfahrung und Natur der Sache wäre, wenn Paulus (wie man nun übersetzen müßte) sagen wollte: „Der Tod kam an alle Menschen, weßhalb sie alle sündigten." Denn die Worte könnten dann nicht den Sinn haben: der Tod kam an alle, weil sie alle sündigten; sondern umgekehrt: sie sündigten alle um des Todes (ἐφ' ᾧ scl. θανάτῳ) willen, weil der Tod an sie kam.

Bei dem ᾧ sind nur zwei Fälle möglich, entweder, daß es das Masculinum ist von ὅς, und sich auf θάνατος bezieht, oder daß es das Neutrum von ὃς ist, und auf διῆλθεν bezogen werden muß. Ἐπὶ aber kann in solchem Falle auch nur die doppelte Bedeutung haben, entweder: unter welchem Tode, d. i. während so die Menschen dem Tode unterworfen waren; oder: für welchen, d. i. für dessen Herrschaft, für welchen Erfolg. Welches vorzuziehen sey, kann zweifelhaft scheinen. Es kommt aber auch nichts darauf an, indem der Sinn in jedem Falle dieser bleibt: daß das Sterben eben so wie das Uebertreten sich bei allen fortgesetzt habe.

Endlich πάντες ἥμαρτον, wenn man nichts hineinträgt, sagt ganz einfach und unbestimmt: alle übertraten, alle machten sich Uebertretungen göttlicher Gebote schuldig. Denn ἥμαρτον weiset durchaus auf Thaten hin, nicht auf Zustände; es sagt einfach, daß alle sündigten, aber es sagt nicht, wie oft, in welchem Grade, mit welcher Gesinnung. Dieß alles läßt Paulus unbestimmt, und gewiß aus gutem Grunde. Er wollte nicht Fromme und Gottlose, die Verehrer des wahren Gottes und die Götzendiener, einen Noah, Abraham, David und das verdorbene Geschlecht vor der Sündfluth auf gleiche Weise anklagen, für gleich sündig erklären (wie hätte er dieß auch gekonnt?), sondern nur aussprechen, daß Uebertretung bei allen, bald mehr, bald weniger, bald häufig, bald selten gefunden worden sey. Und dieß konnte Paulus mit vollem Rechte sagen, da theils die Schrift auch von den Uebereilungen der frömmsten Männer berichtet, theils ihm die allgemeine Erfahrung sagte, daß ja doch keiner als Kind schon vollkommen ist, sondern erst mit der Uebertretung anfängt. Die dogmatische Erklärung

dieser Worte aber: „alle waren sittlich verdorben, hatten die Kraft zur Tugend verloren, folgten nun einem überwiegenden und krankhaften Hange zur Sünde," ist reine Willkühr und philologisch unmöglich.

Der 12te Vers hat daher nur den einfachen Sinn: Adam machte den Anfang zum Uebertreten, und wurde deßhalb der Macht des Todes übergeben; eben so seine Nachkommen alle, die auch alle das Uebertreten fortsetzten.

Da nun der Apostel hier vom Uebertreten bestimmter oder positiver göttlicher Gebote sprach (denn darauf bezieht er die ἁμαρτία), gleichwohl aber die Nachkommen Adams vor Moses eben so wenig das Verbot hatten, das Adam übertrat, als das Gesetz durch Moses mit seinen Drohungen; so führt dieses den Apostel V. 13. 14 zu einer nähern Erklärung: „Denn, auch ehe das göttliche Gesetz durch „Moses promulgirt wurde, gab es doch Uebertretung in „der Welt (d. h. Handlungen, die gegen Gottes, wenn auch noch nicht promulgirten heiligen Willen waren); aber „ob nun gleich, wenn kein verbietendes Gesetz da ist, die „Uebertretung nicht zur Strafe zugerechnet wird, so herrschte „dennoch der Tod von Adam bis Moses auch über die, „welche nicht wie Adam ein positives (mit der Todesan„drohung verwahrtes) Verbot übertraten." — Hiermit gibt Paulus ein neues Argument für seinen Hauptsatz, auf den man das, was V. 12 — 14 gesagt wird, beziehen muß, nämlich daß Gott die Heiden retten wolle, ohne daß sie das mosaische Gesetz beobachteten. Dafür führt er V. 12 an: der Tod, den Christus aufheben soll, ist allgemein; folglich (dieß muß man nach dem Zweck der Stelle hinzudenken) muß auch die Erlösung auf alle gehen. V. 13. 14 sagt er: der Tod traf alle, ohne daß das den Tod drohende

Gesetz vorhanden war; folglich ist es billig, daß denen, die das mosaische Gesetz nicht haben, auch die Erlösung ohne das Gesetz zu beobachten zu Gute kommt.

Die folgenden Verse bieten weniger Schwierigkeit dar. V. 15 — 17 führt Paulus bloß einen Nebengedanken aus, nämlich: daß Gott hierbei seine Huld verherrliche, indem er, der doch vormals auf Eines Einzigen Eine Sünde den Tod verhängt habe, jetzt auf so Vieler viele Sünden doch Erlösung vom Tode gewähre. „Anders — sagt er — „verhielt es sich mit (Adams) Uebertretung, als es sich „mit dem Gnadengeschenk (durch Christum) verhält. Denn „obgleich um Eines Uebertretung willen alle starben, das „Gnadengeschenk des Lebens aber um Eines willen auf Alle „übergehen sollte [folglich kein Unterschied zu seyn scheint „zwischen Strafe und Gnade]: so ist doch ein Unterschied „zwischen den Folgen der Uebertretung des Einen Adams „und dem Gnadengeschenk durch Christus. Denn dort folgte „die Straffentenz auf Eine Uebertretung; das Gnadenge„schenk aber erfolgt nach vielen Uebertretungen zur Los„sprechung. Wenn daher durch die Uebertretung des Einen, „Adams, der Tod durch Ein Vergehen herrschend wurde, „wie viel größer ist es, daß (nach so vielen Uebertretungen „Vieler) doch die, welche das reiche Gnadengeschenk der „Lossprechung vom Tode empfangen, durch den Einen Chri„stus alle zum Leben kommen sollen."

Von V. 18 — 21 faßt nun der Apostel seine Beweissätze so zusammen: V. 18: „Folglich also: wie Eines „Uebertretung Allen ein Todesurtheil wurde, so muß auch „Eines Gerechtigkeit Allen (auch den Heiden) zur Lossprechung zum Leben gereichen können. V. 19: Wie daher „um des Ungehorsams des Einen willen Alle (weil sie

„Theil hatten an seiner Strafe, dem Tode) so angesehen „und behandelt wurden (κατεστάθησαν, in eine solche Lage „gestellt wurden), als hätten sie selbst Adams Ungehorsam „begangen; so müssen nun auch um Eines Gehorsam wil„len Alle (die der Tod getroffen hat) so angesehen und „behandelt werden können, als hätten sie selbst diesen Ge„horsam bewiesen. V. 20: Das Hinzukommen der Pro„mulgation des göttlichen Gesetzes aber [das den Ueber„tretern den Tod drohte] diente nur dem Ungehorsam eine „größere Ausdehnung zu geben, und dadurch die Größe der „göttlichen Huld mehr hervorzuheben; V. 21, daß nämlich „dennoch, so wie die Uebertretung (Adams) fortwirkte zur „Herrschaft des Todes, so nun die Huld, vermöge der „Lossprechung zum ewigen Leben fortherrschen soll durch „Jesum Christum unsern Herrn."

Fassen wir nun die Summa dessen zusammen, was Paulus Röm. 5, 12 ff. lehrt, so kommt es auf die zwei einfachen Sätze zurück: 1) der Tod kommt an die Menschen als Folge einer Uebertretung Adams; 2) alle Menschen selbst aber haben sich Uebertretungen schuldig gemacht, die des Todes würdig sind.

Paulus sagt aber kein Wort davon, daß außer dem Tode an Adam auch ein sittliches Verderben gekommen sey, daß dieses Verderben sich durch die Zeugung unvermeidlich vererbe, und daß um dieser sittlichen Verdorbenheit willen alle Menschen dem Tode unterworfen seyen. Er sagt gar nichts davon, daß zwischen der Uebertretung Adams und den folgenden Uebertretungen irgend ein Zusammenhang, geschweige denn ein durch die Geburt vermittelter, vorhanden sey. Nur die erste Uebertretung, den ersten Anfang des Uebertretens, schreibt er dem Adam zu.

Paulus sagt aber auch nichts davon, daß alle Menschen sittlich verdorben seyen, oder gar daß sie einen überwiegenden Hang zum Bösen hätten. Das einfache πάντες ἥμαρτον sagt dieses auf keine Weise. Es spricht bloß das Factische aus: alle Menschen haben gesündigt, und sagt, streng genommen, nicht einmal, daß sie ferner sündigen werden. Wenn man aber auch annimmt, Paulus habe sagen wollen, daß alle sündigen, so liegt doch darin kein Zeugniß von einer allgemeinen sittlichen Verdorbenheit. Denn zwischen den beiden Sätzen: alle Menschen sündigen, und: alle Menschen sind Sünder, ist ein sehr großer Unterschied. Wenn man sagt: alle Menschen, auch die Guten, sündigen, so spricht man bloß von einzelnen Uebertretungen des Sittengesetzes, die sich im Leben finden, und im Leben des Frommen als Ausnahme von der Regel, als vereinzelte, dem gewöhnlichen Zustande nicht homogene That, oder als eine einmal im Leben dagewesene, aber verschwundene Uebergangsperiode zum Guten vorkommen. Man läugnet damit nicht, daß das Gute nicht überwiegend in dem Menschen sey, sondern man läugnet nur, daß der Mensch vollkommen sey wie Gott. Der Ausdruck aber: alle Menschen sind Sünder, sagt unendlich mehr. In „Sünder seyn" liegt, daß die Sünde die Regel, und das Gute die Ausnahme ist, daß die Neigung zum Unsittlichen überwiegend, und die Gewohnheit es zu thun vorhanden sey. Es ist daher eine ganz unerlaubte Begriffsverwirrung, wenn man dem Satze: alle Menschen sündigen, den andern: alle Menschen sind Sünder, unterschiebt, und man verfälscht auf diese Art den einfachen Ausdruck der Schrift. Wer wird einem Schriftsteller, wenn er sagt: alle Menschen, auch die Weisen, begehen Thorheiten,

nun unterschieben dürfen, er habe gesagt: alle Menschen, auch die Weisen, sind Thoren? — Es ist nie erlaubt, concrete Ausdrücke, die auf einzelne Thatsachen hinweisen, in Ausdrücke zu verwandeln, welche stehende und bleibende Beschaffenheiten anzeigen.

Da nun der Ausdruck πάντες ἥμαρτον keinen dogmatischen Satz, sondern nur die Erfahrung enthält, daß es bei keinem Menschen ganz ohne Sünde abgehe, da ferner der Satz, daß alle Menschen sterben, auch ein Erfahrungssatz ist, zu dem es keiner Offenbarung bedarf, so bleibt nur ein Moment in dieser Stelle übrig, das in das Gebiet der Dogmatik gezogen werden kann, nämlich die Erklärung, die Paulus von der Ursache dieser Erfahrung gibt, daß nämlich durch Adam das Verwahrungsmittel gegen den Tod verscherzt worden sey. — Als eine christliche Offenbarung aber können wir diese Erklärung nicht betrachten. Denn 1) war sie nach dem Exil bei den Juden bereits vorhanden, und Paulus verdankte sie daher nicht einer Offenbarung, sondern dem Volksglauben nach dem Exil. 2) trägt er sie auch nicht als einen christlichen Lehrsatz vor, sondern als ein argumentum ad hominem für die Judenchristen in Rom, um diesen aus ihrem eigenen jüdischen Volksglauben zu beweisen, daß die Erlösung vom Tode nicht nur den Heiden gleichfalls zu Theil werden müsse, sondern daß auch dieses Theilhaben am Leben nicht von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes abhange. Die Beweise aber, welche die Apostel in ihren Briefen aus den Grundsätzen ihrer Leser (argumenta ad hominem) entlehnen, dürfen nicht mit zu den geoffenbarten Wahrheiten selbst gerechnet werden. Sonst müßten wir auch glauben, daß (Galat. 3, 19. Hebr. 2, 2) das Gesetz Mosis durch Engel vom Himmel herab-

getragen worden sey; daß (Joh. 10, 34 f.) die Obrigkeiten Götter seyen; daß (Matth. 18, 10) die Kinder die vornehmsten Engel zu Schutzgeistern hätten; daß (Hebr. 7, 5 ff.) Levi in den Lenden Abrahams gewesen sey, und Melchisedek den Zehenten gegeben habe; daß nach dem Briefe an die Hebräer es ein Original des Tempels und seiner Heiligthümer im Himmel gebe, in welchem himmlischen Tempel Christus der Hohepriester sey; daß (Jud. V. 9) der Erzengel Michael mit dem Teufel über Mosis Leichnam gestritten habe, und dergleichen mehr. — Dazu kommt, daß 3) weder Jesus noch irgend ein anderer Apostel von der Erzählung 1 Mos. 3, 1 einen Gebrauch für Christen machen, und 4) daß die mosaische Lehrerzählung von den Juden zu Jesu Zeit nur mißverständlich als eigentliche Geschichte aufgefaßt worden ist.

Zu diesem allen aber kommt noch, daß der Apostel Paulus nach andern Stellen, eben so wie der Brief an die Hebräer den Leibestod, den er Röm. 5, 12 und 1 Kor. 15, 21 von Adams Vergehen ableiten soll, als etwas natürliches und in sich nothwendiges betrachtet. Ob er nämlich gleich 1 Kor. 15, 21. 22 gesagt hatte, daß durch Adams Vermittelung der Tod entstanden sey, so erklärt er doch in demselben Kapitel V. 36 den Tod des Leibes und seine Auflösung für die nothwendige Bedingung des Eingangs ins ewige Leben, indem er sagt: „Thor, was du säest, wird nicht lebendig, wenn es nicht vorher stirbt.“ Er erklärt ferner V. 47 den Leib des Adam für einen aus Erde gebauten, und setzt ihn dem himmlischen, unvergänglichen entgegen; er sagt V. 50 aufs bestimmteste, daß der irdische Leib, wie wir ihn von Adam haben, als ein sinnlicher der Auflösung unterworfener, nicht die Unvergäng-

lichkeit haben oder erlangen könne, was doch die mosaische Erzählung durch den Lebensbaum erwartete; er setzt endlich V. 53. 54 aufs bestimmteste den sterblichen Leib (τὸ φθαρτὸν, τὸ θνητόν) der Unverderblichkeit (ἀφθαρσίᾳ) und Todfreiheit (ἀθανασίᾳ) entgegen. — Dieses liegt auch in 2 Kor. 5, 1 — 4, wo der irdische Leib als eine irdische Wohnung, als ein Kleid, das den Geist beschwere und das man ablegen zu können sich sehne, beschrieben wird; ein Gedanke, welcher mit der Vorstellung der Alexandriner von dem Leibe, als einem Gefängnisse des unsterblichen Geistes übereinkommt, welche bei Paulus auch Röm. 7. in dem zu Grunde zu liegen scheint, was er vom Fleisch sagt, d. i. vom Körper als dem Sitze der sinnlichen Begierden, welche zur Sünde reizen. Eben so der Verfasser des Briefs an die Hebräer. Indem dieser Kap. 11, 13 f. sagt, daß wir alle Fremdlinge, Pilger, Gäste auf Erden sind, und den Himmel für unsre eigentliche Heimath erklärt, indem er das Leben selbst Kap. 4 mit der Wallfahrt der Israeliten nach dem gelobten Lande vergleicht; so spricht er damit offenbar aus, daß er das irdische Leben seiner Natur und Bestimmung nach für ein beschränktes, mithin dessen Beendigung durch den Tod für eine göttliche und ursprüngliche Ordnung hielt. — Auch 2 Petr. 1, 13. 14 scheint die Ansicht, daß der Körper nur das gebrechliche Zelt des unsterblichen Geistes sey, ausgesprochen zu seyn. Es folgt hieraus wohl deutlich genug, daß Paulus und der Verfasser des Briefs an die Hebräer von der Vorstellung einer körperlichen Unsterblichkeit, und von einer ewigen Fortdauer des sinnlichen Lebens auf Erden weit entfernt gewesen seyn müssen, und daß ihnen der Tod, den sie von Adams Sünde ableiten, wohl nicht der Leibestod gewesen seyn könne, sondern ein Zustand

der Seele nach dem leiblichen Tode. Dieses wird aber erst völlig klar werden, wenn wir die Vorstellungen der Schrift vom Zustande nach dem Tode genauer erörtert haben werden.

Kap. 2.

Von dem Tode, als Strafe der Sünde, von welcher Christus die Menschen erlöset.

§. 15.

Vorerinnerung.

Nach dem kirchlichen Dogma war der Hauptzweck der Erscheinung Jesu auf Erden die Erlösung der Menschen vom Tode; aber nicht, wie wohl 1 Mos. 3 und Röm. 5, 12. 1 Kor. 15, 21 f. hätten erwarten lassen sollen, von der Nothwendigkeit des irdischen Todes, sondern vom ewigen Tode oder der Verdammniß der Hölle. Das Dogma nämlich lehrt, daß nicht nur der Tod des Leibes die Strafe des adamitischen Vergehens sey, sondern auch dieses, daß nun die Seele in die Hölle, den Strafort der Verdammten, komme, und aus der Verdammniß nur allein errettet werden könne durch Christum, den Sohn Gottes.

Diese Lehrsätze haben viel mehr für sich in der Schrift, als jene Theorie von der Erbsünde, von welcher die Schrift gar nichts weiß; aber auch bei ihnen sind eine Menge exegetischer Mißverständnisse eingeschlichen, wodurch der wahre Sinn der heiligen Schrift verdunkelt worden ist. Um diese zu enthüllen ist vor allen Dingen nothwendig, zu unter-

suchen, was denn die Schrift eigentlich von dem Zustande der Seele nach dem Tode des Leibes lehre.

§. 16.

Lehre des A. T. und der Juden vor Christo von dem Zustande der Verstorbenen.

Es ist bekannt und schon von vielen hinlänglich erwiesen worden, daß der älteste Volksglaube der Israeliten über diesen Punkt dahin ging, daß sie eine Unsterblichkeit der Seele, im neuern Sinne, nicht kannten, sondern glaubten, die Seelen der Menschen stiegen nach dem Tode hinab in eine Unterwelt, die in der hebräischen Sprache Scheol, in der griechischen Hades heißt, und die man sich in den Tiefen der Erde, auch wohl als einen finstern Abgrund unter der Erde dachte, wo die Seelen, selbst dunkle Schatten, alles Lichtes so wie jeder Freude und Lebensäußerung beraubt, in einem schlafähnlichen, bewußtlosen Zustand verharrten. Es wäre überflüssig, die ganze Vorstellung nach allen ihren Theilen hier zu erhärten. Nur einige Sätze sollen es seyn, die ich, als für meinen Zweck besonders wichtig, näher erörtern will.

1) Aller Menschen Seelen, nicht etwa bloß die der bösen, sondern auch die der guten kommen, nach der Vorstellung der Hebräer, in die Unterwelt. Als Jakob glaubte, sein geliebter Sohn Joseph sey von wilden Thieren zerrissen worden, so sprach er 1 Mos. 37, 35: „ich werde vor Trauer hinabsteigen ins Scheol zu meinem Sohne Joseph.“ Also auch Jakob erwartete für sich und seinen Joseph keinen andern Aufenthaltsort als das Scheol. Zwar hat man hier bei Scheol an das Grab denken wollen, und Luther hat auch Grube übersetzt; da

aber Joseph nach Jakobs Meinung von wilden Thieren zerrissen war, so konnte er an eine Vereinigung mit ihm im Grabe nicht denken. — Auch der Geist des Propheten Samuel wurde in der Unterwelt gedacht, wie seine Erscheinung durch die Todtenbeschwörerin von Endor zeigt, 1 Sam. 28, 14. — Eben so erwartete David, daß er, wenn er sterben werde, hinab ins Todtenreich komme, Ps. 6, 6, so wie auch die andern Frommen, Ps. 88, 9—12. Hiob 3, 13—23. Nach Jes. 14, 9 sind alle Könige der Erde im Scheol.

Eine Ausnahme davon glaubte man hätten nur einige wenige ausgezeichnete Fromme gemacht, die Gott zu sich in den Himmel versetzt habe, wobei man natürlich voraussetzte, sie seyen nicht gestorben. Und diese waren Henoch und Elias, 1 Mos. 5, 24. 2 Kön. 2, 11. Sirach 44, 16. 48, 9. — Die Juden zu Jesu Zeit glaubten, daß auch Moses zu Gott gekommen sey; jedoch nicht allgemein, wie man aus Josephus (ant. 3, 5. 7) sieht, der erwähnt, daß einige meinten, Moses sey auf Sinai von Thieren zerrissen worden, andere aber viel wahrscheinlicher glaubten, er sey wegen seiner Tugend zu Gott gekommen, und habe nur von sich in den Schriften schreiben lassen, „daß er nicht mehr gesehen worden sey," damit man nicht glauben möchte, er sey zu Gott gekommen. — Die allgemeine Ueberzeugung über die Bestimmung des Himmels spricht Ps. 115, 16—18 aus: „Der höchste Himmel ist für Jehovah, die „Erde aber hat er den Kindern der Menschen gegeben. „Die Todten aber werden Gott nicht preißen, und keiner, „der hinabsteigt ins Reich des Schweigens."

Daß also die Verstorbenen zum Himmel emporsteigen würden, war ganz gegen die Vorstellungen der alten He-

bräer. Schon im Voraus muß man daher vermuthen, daß, wenn sich doch Stellen finden sollten, die das Gegentheil zu sagen scheinen, sie mit Unrecht vom ewigen Leben nach dem Tode verstanden werden. Als eine solche sah man Ps. 73, 24: „Du leitest mich nach deinem Rath, und nimmst mich endlich mit Ehren an," an, wo man das annehmen von dem Aufnehmen in den Himmel verstand. Zu dieser Erklärung ist aber gar kein Grund vorhanden. Der Begriff: zu dir, in den Himmel, liegt gar nicht in den Worten, sondern ist ohne allen Grund eingeschoben. Der Text sagt: deine Rathschläge sollen mich leiten, und dann (wenn dieses geschieht) wirst du mich zu Ehren bringen, oder: wirst du dich auf eine ehrenvolle Weise meiner annehmen. Ps. 16, 10. 11. Hier ist aber die Lutherische Uebersetzung: „du wirst meine Seele nicht in der Hölle lassen," falsch, und es muß vielmehr übersetzt werden: „du gibst mein Leben dem Scheol, dem Todtenreiche nicht Preis, d. i. du lässest mich nicht umkommen in der mich drängenden Gefahr. Auch ist שַׁחַת nicht „Verwesung," sondern Grab oder Todtenreich. Hierüber sind alle neuern Ausleger einverstanden. Auch Ps. 49, 16: „Gott wird meine Seele erlösen aus der Höllen Gewalt" ist, wie keines weitern Beweises bedarf, falsch übersetzt, indem es im Hebräischen heißt: aber Gott wird mein Leben loskaufen, daß ich nicht ins Todtenreich komme, d. h. er wird mich nicht umkommen lassen, wie er die Gottlosen frühzeitig dahin sterben läßt. — Nur Eine Stelle ist es, die man sonst vorzüglich vom ewigen Leben erklärte, und die auch neuerlich de Wette wieder aufs ewige Leben bezogen hat, wiewohl gleichfalls ohne Grund; nämlich Ps. 17, 15: „ich aber will schauen dein Antlitz in Gerechtigkeit, ich will

satt werden, wenn ich erwache nach deinem Bilde." Man muß es wirklich befremdend finden, daß man den Ausdruck „schauen dein Antlitz" auf das Kommen zu Gott in der Ewigkeit bezieht, da nicht nur von dem Kommen zu Gott nach dem Tode im alten Test. nirgends die Rede ist, sondern auch das Schauen des Angesichts Gottes nirgends in diesem Sinne vorkommt, wohl aber vielfältig in einem andern Sinne. Häufig heißt es: Gott verbirgt sein Antlitz vor Einem, läßt es ihm nicht schauen, d. i. er zürnet auf ihn, hilft ihm nicht, Ps. 13, 2. 27, 9. 30, 8. 69, 18. 104, 29. Jes. 54, 8. 59, 2. 64, 7. Hiob 13, 24. Ez. 39, 23—29. 5 Mos. 31, 17. 18 ꝛc. Das Gegentheil ist: Gott lässet sein Antlitz leuchten über Einen, läßt es ihm schauen, d. i. er ist ihm gnädig, er hilft ihm, thut ihm wohl, 4 Mos. 6, 25 f. Ps. 4, 7. 21, 7. 31, 17. 119, 35. 67, 2. 80, 4. 41, 13. 89, 16. Hiob 33, 26. „Ich werde dein Antlitz schauen" heißt also nichts anderes als: du wirst mir gnädig seyn, mich mit deiner Hülfe erfreuen, mich von meinen Feinden retten. Die folgenden Worte aber: „ich will satt werden, wenn ich erwache nach deinem Bilde," sind falsch übersetzt. Das Hebräische אֶשְׂבְּעָה בְּהָקִיץ תְּמוּנָתֶךָ heißt wörtlich: „ich werde gesättigt werden in dem Aufwachen deines Angesichts." Satt werden steht häufig bildlich für: glücklich werden, vom äußerlichen Wohlergehen, wo alle Wünsche vom Glück erfüllt, also die Begehrungen des Herzens gleichsam gesättigt werden. S. Ps. 22, 27. Sprüch. 30, 9. Hos. 13, 6. 5 Mos. 31, 20. 32, 15. Matth. 5, 6. 1 Kor. 4, 8. Offenb. 3, 17. Verglichen auch Ps. 81, 17. Ps. 107, 9. Jer. 50, 19. Ps. 91, 16. Jes. 58, 11. Jer. 31, 25. — Ich werde gesättigt werden heißt also: es wird mir sehr wohl gehen,

Gott wird mich sehr glücklich machen; — und zwar: durch das Erwachen seines Antlitzes, d. i. wenn er sich aufmacht, mir zu helfen. Der Psalmist nämlich denkt sich Gott in den Tagen seines Unglücks als schlafend, d. i. nicht um ihn sich bekümmernd, nicht über ihn wachend. Das Aufwachen Gottes und das Leuchten seines Antlitzes ist nun das Bild der wiederkehrenden Gnade und Hülfe Gottes. Der Herr wacht auf, d. i. stehet auf und richtet sein Antlitz auf ihn, d. i. sieht auf ihn und hilft ihm. Der Commentar dazu ist die Stelle Ps. 44, 24 f.: „Erwecke dich (stehe auf), Herr, was schläfest du? Wache auf, und verstoße uns nicht so gar. Warum verbirgest du dein Antlitz, und vergissest unsers Elendes und Drangs?" Man sehe auch Ps. 35, 23. 59, 5. 6. Die Psalmstelle ist daher zu übersetzen: ich aber werde dein (gnädiges, hülfreiches) Angesicht erblicken, und mit Gütern gesättigt werden beim Erwachen (oder Aufrichten) deines Antlitzes.

2) In der Unterwelt ist kein Leben, keine Freude, keine Empfindung, und in den Seelen kein Bewußtseyn, wenigstens kein klares, deutliches. — Ps. 6, 5. 6: „Wende dich, Jehova (zu mir), „entreiß mein Leben der Gefahr und rette mich nach deiner „Güte; denn keiner gedenket ja deiner im Todtenreich, und „wer könnte dich noch preißen in der Unterwelt?" — Ps. 88, 11—13. Nachdem der Psalmist vorher um Rettung aus der dringendsten Todesgefahr zu Gott gefleht hat, setzt er als Beweggrund hinzu: „Verrichtest du denn noch „Wunder zum Besten der Todten? oder können die abgeschiedenen Seelen aufstehen und dich preißen? Wird denn „deine Güte im Grabe erzählt und deine Treue in dem „Abgrund? Werden denn in dem Schattenlande deine

„Wunderthaten erkannt, und deine Gerechtigkeit in dem „Lande des Vergessens?" — Jes. 38, 18. 19. wo der König Hiskias, indem er um Rettung seines Lebens von tödtlicher Krankheit zu Gott fleht, sagt: „Denn die Unter„welt lobt dich nicht, das Todtenreich preiset dich nicht; „die dahin Hinabgestiegenen hoffen nicht mehr auf deine „treue Hülfe. Der Lebende, der Lebende, er ist es, der dich „preißet, wie ich jetzt thue." — Hiob 3, 13. Indem Hiob wünschet, er möchte längst vor seinem jetzigen Elend gestorben seyn, so setzt er hinzu: „nun läge ich doch und rastete, ich schlief, und Ruhe wäre mein Theil." V. 17: „Dort hö„ren die Bösen auf zu drängen, dort ruhen die an Kraft „Erschöpften." — Pred. Sal. K. 9, 4—6: „Die Le„benden wissen, daß sie sterben werden, aber die Todten „wissen von gar nichts; sie haben keinen Lohn mehr und „ihr Gedächtniß wird vergessen." V. 10: „kein Thun, „kein Denken, kein Wissen, keine Weisheit ist in der Un„terwelt, zu der du hingehen mußt." — Eben so erklärt sich Sirach K. 17, 27. 28: „Wer kann in der Unterwelt „dem Höchsten lobsingen statt der Lebenden, welche Gott „Dank sagen? Der Todte, der so gut als gar nicht mehr „vorhanden ist (νεκρὸς ὡς μηδὲ ὤν), kann Gott nicht „lobpreißen; der Lebende und Gesunde ist es, der den Herrn „preißet." Darum führt auch Sirach Kap. 38, 16 ff., wo er vor übermäßiger Trauer über Verstorbene warnt, den Gedanken, daß sie noch fortleben, gar nicht an. Er konnte es auch nicht, da er an einem andern Orte Kap. 41, 4 sagt: „im Todtenreich ist keine Erweisung des Lebens" (ἔλεγμὸς ζωῆς). — Der Unterwelt, dem Lande des Todtseyns, wird daher auch Ezech. 32, 23. 26. 32 das „Land des Lebens," die lebensvolle Oberwelt, entgegengesetzt.

Dem steht nicht entgegen, daß in einem schönen Dichtergemälde bei Jesaias Kap. 14, 9 ff. die ganze Unterwelt in Bewegung kommt, als der Schatten des Königs von Babylon in sie eintritt. Diese Bewegung, daß die Könige erwachen aus ihrem Schlummer, aufstehen, reden, und den König von Babel verspotten, — diese Aufregung der sonst grabesstillen Unterwelt, dieses Aufstehen und Reden der sonst schlummernden Schatten ist eben das Ungewöhnliche, Außerordentliche, das Jesaias als Dichter benutzt, um die Schilderung des Falles des Königs von Babel zu beleben. So werden im 8ten Verse auch die Tannen und Cedern als sich über diesen Fall freuend dargestellt.

3) Aus dem Todtenreiche ist keine Erlösung; keiner kann heraus. — Hiob 7, 9: „Eine „Wolke schwindet und vergehet; so wird der, der in die „Unterwelt hinabgestiegen ist, nicht wieder heraufsteigen." — Hiob 14, 10 — 12: „Wo ist ein Mensch, wenn er todt „und umkommen und dahin ist? Wie ein Wasser ausläuft „aus dem See und wie ein Strom versieget und vertrocknet: so ist der Mensch, wenn er sich leget (d. i. stirbt); „er wird nicht aufstehen und wird nicht aufwachen, so lange „der Himmel bleibet, noch von seinem Schlaf erweckt werden." — Jes. 26, 14: „Die Todten werden nicht wieder leben, die abgeschiedenen Seelen nicht wieder aufstehen."

4) מֵת und מֵתִים, so wie bei den griechisch redenden Juden νεκρός und νεκροί, bedeutet nicht nur den Todten, d. i. den Leichnam, aus dem das Leben gewichen ist, sondern auch die in der Unterwelt befindlichen Schatten. So in der Formel die Todten befragen, 5 Mos. 18, 11. Jes. 8, 19. Außerdem s. Ps. 115, 17. 143, 3. Ps. 88, 11. Jes. 26, 15. 19. Pred. 9, 5. Klagl.

3, 6. Sir. 48, 5. Jes. 26, 15. 19. — Eben so bedeutet מָוֶת, θάνατος, nicht bloß den Tod, d. i. die Zerstörung des Lebens, sondern auch die Unterwelt, das Seyn der Schatten in der Unterwelt; wie Hiob 28, 22. Ps. 9, 14. Sprüch. 7, 27. Jes. 28, 15. 18. 22. Hos. 13, 14. Hiob 38, 17. Ps. 6, 5. 9, 13. 107, 18. 110, 3. Sprüch. 2, 18. Ferner in der Verbindung צַלְמָוֶת, σκιὰ θανάτου, Finsterniß des Todes, d. i. Finsterniß der Unterwelt, Nacht, in der die Todten sind, Hiob 38, 17. 3, 5. 12, 22. Ps. 22, 4. und an andern Orten.

Eine Veränderung in diesen Vorstellungen bemerkt man erst in den nach dem Exil geschriebenen Schriften. Man hat schon zwei Stellen im Prediger dahin rechnen wollen, nämlich Kap. 3, 21: „wer weiß, ob der Geist der Menschenkinder (im Tode) wohl aufwärts steigt, und der Geist der Thiere, ob er hinabsteigt zur Erde?" Der Vf. ist hier in Darstellung des Satzes begriffen, daß es dem Menschen, so weit die Erfahrung reiche, gehe wie dem Thiere, und daß niemand es gewiß wisse, ob nicht auch der Geist des Menschen wieder zur Erde, oder ob er zum Schöpfer zurückgehe. An eine Unsterblichkeit in unserm Sinne dachte er wohl schwerlich, sondern bloß an ein Zurückgehen des Lebensgeistes zu Gott, der ihn eingehaucht habe. Dieses ist wohl auch der Sinn der zweiten Stelle Kap. 12, 7, wo das, was Kap. 3, 21 bloß als nicht verbürgt ausgesprochen war, als gewiß dargestellt wird: „Der sterbliche Leib (גְּוִיָּה) kehrt wieder zur Erde zurück, von der er genommen war, der Lebensgeist (רוּחַ) aber kehrt zurück zu Gott, der ihn gegeben hat." Es scheint, als ob der Verf. alles Leben als Gott angehörig angesehen habe, wie denn auch dieses der Sinn der blutigen Opfer war, indem die alte Welt,

den Lebensgeist im Blute suchend, glaubte, indem das Blut [nicht das Fleisch] geopfert werde, gebe man dem Schöpfer zurück, was ihm gehöre, den Lebensgeist. So dachte sich auch der Verfasser des 104. Psalms die Sache, wenn er von den Geschöpfen V. 29. 30 sagt: „du nimmst ihren Lebensgeist hinweg, und sie vergehen und kehren zum Staube zurück; du sendest deinen Lebensgeist, und sie werden geschaffen." — Hätte der Verfasser des Predigers die Idee der Unsterblichkeit gehabt, so würden seine Ansichten von dem Zustande der Menschen andere gewesen seyn. Eben aber seine Klagen über die Nichtigkeit des Menschen und menschlicher Dinge sind ein rührendes Bekenntniß, wie sehr die Gemüthserhebung durch die Idee der Unsterblichkeit ihm fehlte.

Doch nach dem babylonischen Exil finden wir Veränderungen, die in der alten Vorstellung von der Unterwelt vorgegangen sind. Und die Hauptveränderung ist, daß man anfing, den Zustand der Abgeschiedenen als einen Zustand der Vergeltung zu denken. Die stille Ruhe der Unterwelt nach der alten Vorstellung, wo Gute und Böse in gleichem Schlummer befangen liegen, wurde wohl zunächst dahin modificirt, daß man nur noch die Guten in dieser Ruhe dachte, von den Bösen aber glaubte, daß ihre Seelen in der Unterwelt gepeinigt werden würden. Diese Idee scheint sich schon in drei Stellen, Jes. 66, 24. Sir. 7, 19. und Judith 16, 17 zu finden, wo von den Feinden Gottes und des Volkes Israel gesagt wird, sie würden durch ein nicht verlöschendes Feuer und einen nicht sterbenden Wurm gestraft werden. Aber diese Stellen sind doch zu ungewiß. In allen drei Stellen ist nämlich schwerlich von Strafen die Rede, die nach dem Tode in der Unterwelt eintreten,

sondern vielmehr von Strafen, die noch auf der Oberwelt treffen sollen. In Jes. 66, 24 ist dieses gewiß, da es mit dem Schauen der niedergestreckten Feinde verbunden wird. Das Feuer aber ist ein allgemeines Bild der Strafe und der Verwüstung im alten Testamente. S. Ps. 148, 8. Sir. 21, 10. Jes. 33, 11. und viele andere Stellen. Feuer verzehrt die Kriegswagen feindlicher Heere Ps. 46, 10, diese Heere selbst 2 Kön. 1, 10. 12. 14. Ps. 21, 10. Feuer ergoß sich über Sodom; Feuer schickt Gott in die Städte Hos. 8, 14. Amos 2, 2. 5, und Jeremias klagt (Klagl. 1, 13) „Gott hat ein Feuer aus der Höhe in meine Gebeine gesandt und dasselbige lassen walten." Sehr gut kann man also in jenen Stellen das Feuer auf die Zerstörung der irdischen Macht, der Güter, der Waffen der Gottlosen, oder auf den Verlust ihres Lebens beziehen, so wie denn der Wurm offenbar das Bild der Verwesung ihrer Leichname ist. Wird doch auch bei Jesaias gleich vorher (K. 66, 15. 16) des zerstörenden Feuers gedacht, das von Gott über die Feinde des Volks ausgehen werde. Eben so wenig mag Sir. 41, 8. 9 hieher bezogen werden, wo es heißt: „wehe euch, ihr Gottlosen, die ihr das Gesetz des höchsten Gottes verlasset! Wenn ihr geboren werdet, so werdet ihr zum Fluch (εἰς κατάραν) geboren werden, und wenn ihr sterbet, so werdet ihr dem Fluch zugetheilt werden" (εἰς κατάραν μεριοθήσεσθε). Denn nach dem Zusammenhange spricht hier Sirach wahrscheinlich von dem Fluche, der von den Bösen auf ihre Nachkommen übergeht. S. V. 5 ff. Noch weniger aber mag Judith 16, 17 auf das Leben nach dem Tode bezogen werden, da diese Stelle nicht von Bösen überhaupt, sondern nur von den Feinden der Juden handelt, und der Ausdruck δοῦναι πῦρ καὶ σκώ-

ληκας εἰς σάρκας αὐτῶν, auf körperliche Leiden der Lebenden hinweiset. Das folgende καὶ κλαύσωνται ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος steht nicht entgegen, da ἀπ' αἰῶνος und ἕως αἰῶνος sehr häufig bloß die lange, nicht die ewige Dauer anzeigt.

Desto gewisser aber finden sich andere Beweise der in dieser Sache bei den Juden vorgegangenen Veränderung. Solche Klagen, wie die sind, in welche sich der nach dem Exil geschriebene Prediger Salomo's ergoß, nämlich daß nichts, was das irdische Leben darbiete, den Geist und seine edlere Natur befriedigen könne, daß Alles eitel sey, daß es dem Guten wie dem Bösen ergehe, und daß man daher nichts besseres thun könne, als das Leben so viel als möglich zu genießen, — solche Klagen zeigen, daß bei den Gebildeten unter den Juden das Bedürfniß erwacht war, an eine Vergeltung nach dem Tode und an ein zweites Leben zu glauben. Die althebräische Vorstellung vom Hades, in welchem Gute und Böse in gleichem Schlummer ruhen, konnte daher nicht mehr befriedigen. Zugleich wirkte eine doppelte religiöse Denkungsart, mit der die Juden im Exil bekannt wurden, auf sie ein, nämlich in Babylon das religiöse System Zoroasters, und in Aegypten die Grundsätze der Pythagoräisch-Platonischen Philosophie. Nach jenem wurde eine Wiederbelebung der Verstorbenen, nach diesem ein Erheben der Seele in den reinen Aether zu Gott erwartet. Die palästinensischen Juden bildeten die erstere Vorstellung, die ägyptischen die letztere aus; beide aber modificirten nun die alte Vorstellung vom Unterreiche oder Todtenreiche wesentlich.

Die Hoffnung, daß einst Gott die Seelen der Juden oder der frommen Juden, mit einem Worte, die Seelen

seiner Verehrer aus dem Schlafe in der Unterwelt wecken, sie wieder auf die Oberwelt heraufführen, sie mit ihren Körpern aufs Neue überkleiden und sie so wieder zum Leben, und zwar zu einem herrlichern Leben als vormals erwecken werde, findet sich zwar nicht im Hiob, aber wohl im Daniel. Denn die bekannte Stelle Hiob 19, 25—27: „ich weiß, daß mein Erlöser lebt ꝛc." handelt, wie jetzt alle Ausleger zugestehen, nicht von der Auferstehung nach dem Tode, sondern davon, daß Hiob aus dem Staube, der Asche, in welcher er als tief trauernder lag, wieder aufstehen, daß er von dem Aussatz, der ihn jetzt von der menschlichen Gesellschaft und dem Besuch des Tempels ausschloß, werde befreit, daß sein Körper wieder rein, und er wieder Gott schauen, d. h. in dem Tempel vor Gottes Angesicht erscheinen werde. Es ist nicht nöthig, die Richtigkeit dieser Erklärung zu erweisen, da sie anerkannt ist. — Auch Jes. 26, 29: „deine Todten werden leben, unsre Leichname werden sich aufrichten" ist bloßes Dichterbild der Wiedererhebung der Nation, anzuzeigen, daß sie wieder zahlreich und mächtig werden werde, so viel auch jetzt das Schwert des Feindes sie vermindert habe. Denn die lutherische Uebersetzung: „deine Todten werden leben und mit dem Leichnam auferstehen," ist unrichtig. — Am ausführlichsten hat Ezechiel das Dichterbild von der Belebung der Gebeine der erschlagenen Juden im 37sten Kapitel ausgemahlt, wahrscheinlich veranlaßt durch jene Stelle des Jesaias. Denn daß auch hier ein bloßes Bild, nicht aber ein Dogma zu suchen ist, läßt sich nicht bezweifeln. Denn das Gesicht wird V. 1 ganz so eingeleitet, wie andere Gesichte Ezechiels. Die Gebeine, die wieder belebt werden, sind nicht die Gebeine in Gräbern, sondern die Gebeine auf

einem großen Schlachtfeld, ausgesetzt den dörrenden Einwirkungen der Sonne und der Luft. Noch weniger aber wird der Seelen der Verstorbenen gedacht, als ob sie aus dem Unterreich heraufsteigen und ihre vorigen Gebeine beleben sollten, sondern der Wind kommt, und gibt den Gebeinen neues Leben. Was aber die Sache entscheidet, das ist die Erklärung, die der Prophet selbst im 11ten Vers gibt: „Du Menschenkind, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel," was nichts anders heißen kann als: sie sind ein Bild, ein Gleichniß des Volks, das jetzt einem Haufen Erschlagener gleich ist, bald aber wieder ein zahlreiches Volk werden soll.

Desto gewisser ist, daß das zur Zeit der Makkabäer geschriebene Buch Daniel 12, 2. 3. eine Auferstehung der Todten erwartet. Es heißt: „Und zu dieser Zeit wird auf„stehen Michael, der große Fürst, der stehet (als Schutz„engel) vor den Kindern deines Volks, und es wird eine „Zeit der Bedrängniß seyn, wie sie nicht dagewesen ist seit „dem Ursprung des Volkes bis jetzt. Und zu der Zeit wird „dein Volk errettet werden, nämlich alle die eingeschrieben „gefunden werden im Buch (des Lebens). Und viele von „denen, die schlafen im Erdenstaub, werden aufwachen, diese „zum dauernden Leben, jene zur dauernden Schmach und „Schande. Und die Weisen werden leuchten wie der Glanz „des Firmaments, und die, welche das Volk zur Beobach„tung des Gesetzes angehalten haben, wie die Sterne in „alle Zeit." — Die letzten Worte erklären sich durch das, was Kap. 11, 33—35 gesagt ist.

Gewiß ist also nach dieser Stelle, daß am Ende der Zeiten, d. i. wenn der Messias erscheint, und wenn die Ueberbleibsel des Volks gerettet werden, auch viele, die

gestorben waren, wieder zum Leben kommen sollen, und zwar ein Theil zur Ehre, ein Theil aber zur Schande. Der Ausdruck schlafen und aufwachen deutet auf einen Zustand unthätigen Schlummers, wie sich die alten Hebräer die Seelen im Todtenreich dachten. Ungewiß aber ist es, was nach dieser Stelle aufwachen soll. Denn אַדְמַת־עָפָר, Erde des Staubes, kann eben so wohl auf die Leiber in den Gräbern, als auf die Seelen in der Unterwelt gehen. Im erstern Falle würde gesagt, die Leiber sollten wieder zum Leben kommen, wobei sich von selbst verstehen würde, daß dieses durch die aus der Unterwelt heraufgekommenen Seelen geschehen müßte. Im letztern Falle würde aber bloß gesagt: die Seelen sollten dem Hades entsteigen, und es blieb ungewiß, ob sie ihre vorigen oder neue, glänzende, geistige Leiber erhalten sollten. Die letztere Vorstellung ist wahrscheinlicher wegen des Glanzes, der den Besten der Erstandenen, den Märtyrern (s. K. 11, 33 f.) beigelegt wird. — Ungewiß ist ferner auch, wer wieder lebendig werden soll. Es heißt einfach: viele aus der Zahl der Schlafenden; also nicht alle Verstorbene, sondern nur ein Theil. Aber welcher? Blos die Frommen unter den Juden? Dem widerspricht aber, daß von einigen gesagt wird, sie würden zur Schande aufstehen. Also wohl alle Juden, nicht nur die Frommen, d. h. die in der Treue gegen das Gesetz beständigen, sondern auch die, welche in den Verfolgungen abgefallen waren, von denen vorher K. 11, 32 die Rede war. Diese wird Beschämung und Schmach treffen. Ob auch besondere Strafen? darüber sagt die Stelle nichts. Nicht mehr also ergibt sich aus ihr, als dieses, daß zur Zeit des Messias auch die Verstorbenen des jüdischen Volks wieder zum Leben kommen sollen, und zwar die Treuen

zur steten Freude, die Untreuen und Abtrünnigen aber zu steter Schmach.

Man kann aber annehmen, daß diese prophetische Stelle späterhin, gegen die Zeit Jesu, die Grundlage war, aus der sich die Erwartung einer neuen Vereinigung der Seelen mit ihren begrabenen Leibern, wie wir sie zu Jesu Zeit bei einem Theil der palästinensischen Juden finden, herausbildete, aber nur als ein Theil der messianischen Hoffnungen; daher die Juden, welche sich den messianischen Hoffnungen nicht hingaben, wie z. B. die Alexandriner, Josephus auch von der Auferweckung schweigen. Die alexandrinischen Juden mußten dem Gedanken einer Wiederherstellung des begrabenen Leibes auch darum fremd bleiben, da sie den Körper als etwas unreines und als ein Gefängniß der Seele betrachteten. Was Philo hierüber dachte und was das Buch der Weisheit darüber lehrt, ist schon vorhin §. 5 angeführt worden.

Das 4te Buch der Makkabäer (das man auch dem Josephus zuschrieb, daher es mit unter seinen Werken steht, wiewohl sehr mit Unrecht) stimmt ganz mit Philo überein. Die Mutter mit ihren sieben Söhnen, welche wegen ihrer Treue gegen den Mosaismus hingerichtet werden, sprechen die Hoffnung aus, daß sie zu Gott kommen werden, wo die Patriarchen sind, und bei Gott ewig leben werden, daß aber ihre Verfolger ewige Qualen würden leiden müssen *).

*) Die Hauptstellen sind: §. 9: ἡμεῖς μὲν τὰ τῆς ἀρετῆς ἄθλα οἴσομεν, καὶ ἐσόμεθα παρὰ θεῷ, δι' ὃν καὶ πάσχομεν· σὺ δὲ διὰ τὴν ἡμῶν μιαιφονίαν αὐτάρκη κατερήσεις ὑπὸ τῆς θείας δίκης αἰώνιον βάσανον. — §. 12: ταμεύεταί σε (sagt der eine Bruder zu dem Tyrannen) ἡ θεία δίκη πυκνοτέρῳ καὶ

Wir gehen nun wieder zurück zu den Vorstellungen der palästinensischen Juden, zu denen auch der Verfasser des dritten Buchs der Makkabäer gehörte.

Das dritte Buch der Makkabäer gedenkt der Auferstehung an mehr als einem Orte, und man hat daraus voreilig geschlossen, daß es der Lehre von der Auferstehung, wie sie das neue Testament hat, gleichfalls folge, was aber ungegründet ist. Die hieher gehörigen Sätze finden sich in den Reden eines Greises Eleazar und in den Reden von sieben Brüdern und ihrer Mutter, welche insgesammt darum hingerichtet wurden, weil sie nicht Schweinefleisch essen, und überhaupt nicht den Profanationen, die Antiochus gegen das mosaische Gesetz befohlen hatte, nachgeben wollten.

Der Greis Eleazar, da man ihm mit dem Tode droht, spricht Kap. 6, 23 zu seinen Quälern: *ταχέως (αὐτόν) προπέμπειν εἰς τὸν ᾅδην*, sie sollten ihn nur schnell fortsenden in den Hades. „Denn," setzt er V. 26 hinzu, „wenn ich auch gegenwärtig der von Menschen mir drohen„den Pein mich entziehen könnte, so würde ich doch den

---

αἰωνίῳ πυρὶ καὶ βασάνοις, αἳ εἰς ὅλον τὸν αἰῶνα οὐκ ἀνήσουσί σε (woraus man also sieht, daß Feuer als ein Strafmittel der Bösen angesehen wurde). — §. 15: *τὴν εὐσέβειαν μᾶλλον ἠγάπησε τὴν σώζουσαν εἰς αἰώνιον ζωὴν κατὰ θεόν.* — §. 16: *ταῦτα εἰδότες, ὅτι οἱ διὰ τὸν θεὸν* (als Märtyrer ihres Abscheues gegen den Götzendienst) *ἀποθνήσκοντες ζῶσι τῷ θεῷ, ὥσπερ Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι.* — §. 17: *τῷ θείῳ νῦν παρεστήκασι* (die sieben Brüder) *θρόνῳ, καὶ μακάριον αἰῶνα βιοῦσι.* — §. 18: *οἱ Ἀραμιαῖοι παῖδες* (die sieben Brüder) *σὺν τῇ ἀθλοφόρῳ μητρὶ εἰς πατέρων χόρον συναγελάζονται, ψυχὰς ἁγνὰς καὶ ἀθανάτους ἀπειληφότες παρὰ τοῦ θεοῦ.*

„Händen (der Vergeltung) des Allmächtigen weder todt „noch lebend entfliehen können." — Dieser Greis spricht also nur so viel aus, daß er erwartet in das Todtenreich zu kommen, und daß dort Vergeltung ist, die ihn, wenn er dem Gesetze untreu wäre, auch im Hades treffen würde. Von der Hoffnung einer Wiederbelebung sagt er nichts. Diese aber sprechen nun im 7ten Kap. die Reden der sieben Brüder und ihrer Mutter aus, die gleichfalls hingerichtet wurden.

Der zweite Bruder spricht zu seinem Quäler K. 7, 9: „Du, Schändlicher, raubst uns zwar das gegenwärtige Leben, aber der König der Welt *ἀποθανόντας ἡμᾶς ὑπὲρ τῶν αὐτοῦ νόμων εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει*, wird uns, weil wir für seine Gesetze sterben, wieder herstellen zu einer immer dauernden Wiederbelebung des Lebens." — Der dritte Bruder, als er Hände und Zunge darhält, die ihm abgehauen werden sollen, spricht V. 11: *ἐξ οὐρανοῦ ταῦτα κέκτημαι, καὶ διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους ὑπερορῶ ταῦτα, καὶ παρ' αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι*, „von Gott habe ich diese Glieder empfangen, und um seines Gesetzes willen achte ich sie nicht, und durch ihn hoffe ich sie wieder zu erlangen." — Der vierte sprach V. 14: „es ist besser menschliche Hoffnungen mit der festen Zuversicht zu Gott zu vertauschen, wieder von ihm hergestellt zu werden, (*πάλιν ἀναστήσεσθαι ὑπ' αὐτοῦ*); für dich aber gibt es keine Wiederherstellung ins Leben" (*ἀνάστασις εἰς ζωήν*). — Die Mutter ermahnt ihre Söhne zur Standhaftigkeit in den Martern, indem sie V. 23 sagt: „der Schöpfer der Welt, der das Menschengeschlecht gebildet hat, wird euch nach seiner Erbarmung den Geist und das Leben wiedergeben (*τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν*

πάλιν ἀποδώσει), wie ihr jetzt euer selbst nicht achtet um seiner Gesetze willen." — Zu dem jüngsten Sohne spricht die Mutter V. 29: ἐπίδεξαι τὸν θάνατον, ἵνα ἐν τῷ ἐλέει (τοῦ θεοῦ) σὺν τοῖς ἀδελφοῖς σου κομίσωμαί σε, „leide den Tod, damit ich nach Gottes Erbarmung dich nebst deinen Brüdern wiedergewinne." — Man könnte versucht werden ἐν τῷ ἐλέει wegen des vorstehenden Artikels zu übersetzen: „zur Zeit der Erbarmung," und darin eine Hinweisung auf eine zur Zeit des Messias erst zu erwartende Auferstehung finden, wenn es nicht schon V. 32 hieß: θεὸς τὴν ζωὴν πάλιν ἀποδώσει μετ' ἐλέους, und wenn nicht überhaupt das 2te Buch der Makkabäer über den Messias gänzlich schwieg. — Der siebente Bruder endlich sagt V. 36: „meine Brüder, indem sie eine kurze Mühseligkeit für ein immerwährendes Leben ertrugen, sind gefallen unter ihrem Gehorsam gegen Gottes Gesetz" *).

Ferner wird Kap. 12, 42—45 erzählt, nachdem Judas der Makkabäer die Stadt Odollam eingenommen, dabei aber viele Leute verloren habe, so hätten des folgenden Tags die Leute des Judas (οἱ περὶ τὸν Ἰούδαν) die Leiber der Gefallenen aufheben wollen, um sie in die väterlichen Begräbnisse zu bringen. Unerwartet aber habe man unter ihren Kleidern Weihgeschenke der Götzenbilder aus der, kurz vorher vom Judas Heere zerstörten Stadt Jamnia (s. K. 12, 8. 9) gefunden, und daraus erkannt, daß diese um dieser Sünde willen im Kampfe gefallen wären. Judas habe

*) Die Worte sind: οἱ μὲν γὰρ νῦν ἡμέτεροι ἀδελφοὶ βραχὺν ὑπενέγκαντες πόνον, ἀεννάου ζωῆς ὑπὸ διαθήκην θεοῦ πεπτώκασι. Die Worte sind dunkel und scheinen verdorben; für uns ist es genug, daß hier den Märtyrern ein immerwährendes Leben zugesprochen wird.

daher Geld zuſammengelegt und nach Jeruſalem geſendet, um für dieſe durch Gemeinſchaft mit Götzendienſt befleckten Opfer darzubringen. „Daran," heißt es nun V. 43: „that Judas ſehr wohl *), indem er dabei der Auferſte„hung gedachte. Denn wenn er nicht erwartete, daß die „Gefallenen wieder erſtehen würden, ſo wäre es ja über„flüſſig und läppiſch geweſen, für die Todten zu beten. „Da er aber hinblickte auf das herrliche Geſchenk [des „neuen Lebens], das denen beſtimmt iſt, die in Gemäßheit „der Frömmigkeit [d. i. in der Vertheidigung des göttlichen „Geſetzes] ſterben, (ein heiliger und frommer Gedanke!) „ſo veranſtaltete er eine Entſündigung für die Geſtorbenen, „um ſie von ihrer Schuld zu befreien." — In dieſer Stelle liegen die Sätze: 1) es wäre thöricht für die Todten etwas zu thun, wenn ſie nicht auferſtünden; woraus folgt, daß der Verfaſſer dieſes Buchs die Seelen in den Hades ſich vorſtellte, wo ſie ohne Empfindung ſeyen; 2) die, welche in der Vertheidigung des göttlichen Geſetzes fallen, ſollen das Leben wieder erhalten. Es wird aber nicht geſagt, wenn? nicht: auf welche Art?

Endlich ſind noch die Worte Rhazis Kap. 14, 46 zu bemerken, der auch als Märtyrer ſtarb, indem er ſich, um nicht gefangen zu werden, ſein Schwert in den Leib ſtieß, die hervordringenden Eingeweide dem Volke entgegen warf, und „den Herrn des Lebens und des Geiſtes anrufte, dieſes

*) ὑπὲρ ἀναστάσεως διαλογιζόμενος. Εἰ γὰρ μὴ τοὺς προπεπτωκότας ἀναστῆναι προσεδόκαι περισσὸν ἂν ἦν καὶ ληρῶδες ὑπὲρ νεκρῶν προσεύχεσθαι. Εἶτ' ἐμβλέπων τοῖς μετ' εὐσεβείας κοιμωμένοις κάλλιστον ἀποκείμενον χαριστήριον, (ὅσια καὶ εὐσεβὴς ἡ ἐπίνοια), ὅθεν περὶ τῶν τεθνηκότων τὸν ἐξιλασμὸν ἐποιήσατο, τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι.

ihm wieder zu geben," (ἐπικαλεσάμενος τὸν δεσπόζοντα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος, ταῦτα (τὰ ἔντερα) αὐτῷ πάλιν ἀποδοῦναι).

Aus diesen Stellen ist nur dieses ersichtlich: daß die, welche in Vertheidigung des göttlichen Gesetzes den Tod leiden, die Märtyrer, von Gott zum Leben, und zwar zu einem immerwährenden Leben, wiederhergestellt werden sollen. Ueber das Schicksal derer, welche eines natürlichen Todes sterben, wird gar nichts gesagt. Aus den Worten Eleazars aber, „daß man ihn zum Hades schicken möge," und aus der Aeußerung, daß es überflüssig sey, für die, welche nicht auferstehen, zu opfern, muß man schließen, daß der Verfasser des 2ten Buchs der Makkabäer glaubte, alle andere, die nicht wiederhergestellt würden, seyen in der Unterwelt, und zwar in einem Zustande, den man nicht Leben (ζωήν) nennen könne. Wie nun aber die Wiederherstellung zum Leben erfolgen solle, darüber sagt er nichts, so wenig als darüber, wenn sie erfolgen solle, und wo dann die Wiedererstandenen sich aufhalten würden. Es ist mir aber unbezweifelt, daß er glaubte, die Seelen der Märtyrer würden einen andern, unsterblichen, glänzenden Leib erhalten, und zwar bald nach ihrem Tode, und würden bei Gott verweilen. Denn 1) obgleich einige der Märtyrer sagen, sie würden die Glieder, die man ihnen verstümmele, wieder bekommen, so wird doch nirgends gesagt, daß der irdische getödtete Leib wieder werde hergestellt werden, sondern dieser Ausdruck kann eben so gut von den Gliedern des himmlischen Leibes, der den irdischen ersetzen solle, gesagt seyn. Da nun die Stelle bei Daniel Kap. 12, 3 auf die letztere Vorstellung hinweiset, so ist diese vorzuziehen. Dieses um so mehr, da außerdem 2) sich nicht

erklären lassen würde, wie der neue Leib als ein unvergänglicher betrachtet werden könne. Endlich zeigt dieses 3) das Beispiel des Propheten Jeremias, der nach der Tradition soll gesteinigt worden seyn, und des Hohenpriesters Onias, der nach 2 Makk. 4, 34 gleichfalls als Märtyrer, und zwar kurz vorher, gestorben war. Beide Männer sah nach 2 Makk. 15, 12—16 Judas Makkabäus in einem Gesichte für das Volk und die heilige Stadt bei Gott fürbitten. Er mußte daher Beide für bereits zum Leben erstanden, und nun zu Gott gekommen, halten, konnte aber ohnmöglich glauben, daß Onias, der nur kurz vorher erstochen worden war, dem irdischen Körper nach wieder lebe. Auch werden beide beschrieben als Männer von glänzender, himmlischer Gestalt, nicht aber als solche, die einen irdischen Leib haben.

Es fehlt also viel, daß das 2te Buch der Makkabäer die Auferstehung des Leibes lehren sollte, wie sie im N. Test. als Glaube der Zeitgenossen Jesu angezeigt ist. Es wird weder eine allgemeine Auferstehung aller Menschen, noch eine Auferstehung aller Frommen oder aller Juden, noch eine Wiederbelebung des aufgelöseten Körpers gelehrt, noch die Auferstehung auf irgend eine bestimmte und ferne Zeit hinausgesetzt; sondern bloß angenommen, daß die, welche in Vertheidigung des Mosaismus den Tod leiden müssen, entweder nicht in die Unterwelt kommen, oder doch in ihr nicht bleiben, sondern bald wieder erweckt, mit einem glänzenden himmlischen Leibe umkleidet, und zu Gott versetzt werden sollen.

§. 17.

Fortsetzung: Josephus.

Von besonderer Bedeutung muß uns Josephus, der jüdische Geschichtschreiber, seyn, weil er beinahe ein Zeitgenosse Jesu war, in Palästina lebte, und öfters der Vorstellungen seiner Landsleute in religiösen Dingen gedenkt. Er war erzogen als Pharisäer, hatte aber auch zum Bunde der Essener gehört, deren Grundsätzen er mehr anzuhängen scheint als den pharisäischen, und schrieb seine Werke, um seiner von den Römern zertretenen Nation noch die Achtung der Römer und Griechen zu gewinnen, und dadurch ihr Schicksal zu verbessern. Diese apologetische Tendenz macht seinen Gebrauch zur Erkenntniß der Volksmeinungen etwas unsicher, weil er solche Vorstellungen, die er bei seinen Lesern für anstößig hielt, entweder verschwiegen, oder doch modificirt zu haben scheint. Wir wollen nun genau angeben, was sich in ihm über den Zustand nach dem Tode findet.

Was zuerst die Pharisäer betrifft, so glaubten sie nach ant. 18, 1. 3: *ἀθάνατον ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς, οἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε· καὶ ταῖς μὲν* (den Bösen) *εἱργμὸν ἀΐδιον προστίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥᾳστώνην τοῦ ἀναβιοῦν*, d. i. die Seelen seyen von unsterblicher Beschaffenheit, es gebe aber unter dem Erdboden (in der Unterwelt) Strafen und Belohnungen für die, welche im Leben entweder dem Bösen oder dem Guten nachgestrebt hätten; diesen nämlich sey ewiges Gefängniß (in der Unterwelt) bestimmt, jenen aber die Leichtigkeit, wieder aufzuleben. — Die Pharisäer nämlich glaubten, die Seelen

der Guten würden in andern menschlichen Leibern wieder geboren werden und zum Leben kommen. Denn de bell. II, 8. 14 bestimmt Josephus die Meinung der Pharisäer dahin: *ψυχὴν πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὴν δὲ τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι*, d. i. alle Seelen seyen zwar (ihrer Natur nach) unvergänglich, aber nur allein die Seelen der Frommen gingen in einen andern Leib über, die der Gottlosen aber würden mit ewigen Strafen gequält.

Es folgt hieraus, daß die Pharisäer alle Seelen, gute und böse, in die Unterwelt (*ὑπὸ χθονός*) hinabsteigen ließen, daß sie aber dort ihren Zustand verschieden und als Stand der Vergeltung dachten, und endlich, daß sie die Unterwelt den Bösen zum ewigen Aufenthaltsort anwiesen, die Seelen der Guten aber wieder zur Oberwelt kommen ließen, um in andere menschliche Körper einzugehen und geboren zu werden. Gänzlich unbestimmt bleibt aber 1) worin die Belohnungen oder Bestrafungen in der Unterwelt bestehen? Ob die Seelen der Guten bloß in schmerzloser Ruhe sind, oder ob sie auch irgend einen Genuß haben; und ob die Strafen der Bösen bloß darin bestehen, daß sie in den freudenlosen, finstern Hades für immer eingesperrt bleiben, oder ob sie einen positiven Schmerz empfinden sollen? Der Ausdruck *δικαιώσεις* (Verdammung vor Gericht), besonders aber das *τιμωρίᾳ κολάζεσθαι* weiset allerdings auf eine positive Qual hin, die nicht bloß in der Entbehrung des Lichts und des Lebens bestehen kann. Man kann also kaum daran zweifeln, daß die Pharisäer, wie die allgemeine Meinung der Juden zu Jesu Zeit (wenn anders diese bei der Erzählung vom Lazarus und dem reichen Manne Luk. 16, 20 ff. zu Grunde liegt), die Unter-

welt in zwei Theile theilten, die Gehenna und das Paradies, und die erstere für den Strafort der Bösen voll Feuer und Schrecken hielten, das letztere aber für den Aufenthaltsort der Guten. Dagegen aber ist wohl auch unverkennbar, daß sie die Guten in keinem Zustande besondern Glücks gedacht haben können, sondern daß die τιμαὶ τῆς ἀρετῆς ihrer Meinung nach in Ruhe und Schmerzlosigkeit bestanden. Denn sonst würden sie es nicht als eine besondere Gunst betrachtet haben, daß die Seelen der Guten wieder auf die Oberwelt kommen und als Menschen aufs Neue leben dürften. Sie mußten sich doch also den Zustand der Seelen so dunkles Bewußtseyns und so freudenlos vorstellen, daß das gewöhnliche Menschenleben auf der Oberwelt mit allen seinen Mängeln bei weitem den Vorzug vor jenem Zustande im Paradiese verdiene. — Josephus läßt 2) ungewiß, ob alle Seelen der Guten sich wieder aus dem Hades erheben werden, oder nur einige, nur diejenigen, die ein Verlangen dazu fühlen, und ob dieses Emporsteigen zu irgend einer bestimmten Zeit oder unbestimmt, ob es nach einem Gebote Gottes oder zufällig geschehen werde. Der Ausdruck ῥᾳστώνη (Leichtigkeit, Fertigkeit; auch Erleichterung von Arbeit, Erholung, Muße) läßt vermuthen, daß die Pharisäer dieses Herausgehen aus der Unterwelt als etwas zu verschiedenen Zeiten erfolgendes, von der Willkür der Seelen selbst, oder einem Verlangen derselben abhängiges dachten, so wie er aber auch andeutet, daß sie von den Belohnungen der guten Seelen in der Unterwelt nur sehr geringe Vorstellungen gehabt haben mögen. — Endlich 3) ist aus Josephus nicht ersichtlich, ob die Pharisäer glaubten, alle Menschenseelen, auch die der Heiden, würden, wenn sie gut wären, in die gute Ab-

theilung der Unterwelt kommen und zur Wanderung auf der Oberwelt gelangen, aber ob sie dieses nur von den guten Seelen des jüdischen Volks geglaubt, und die Seelen der Heiden für immer in die Unterwelt gewiesen haben.

Eine eigentliche Auferstehung, d. i. eine Wiederbelebung des vorigen, begrabenen Leibes durch die aus der Unterwelt zurückkehrende Seele, nahmen also die Pharisäer nicht an, und es ist bloße Ungenauigkeit des Ausdrucks, wenn Lukas in der Apostelgesch. Kap. 23, 8. 24, 15. sagt, die Pharisäer lehrten eine *ἀνάστασιν νεκρῶν*. Er hätte genauer sagen sollen ein *ἀναβιοῦν*, ein *μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα*. Der Ausdruck *ἀνάστασις* ist also hier etwas weiter von jeder Rückkehr der Seele auf die Oberwelt zu fassen; denn diese lehrten die Pharisäer, und glaubten also doch eine Art von Auferstehung.

Was die Sadducäer betrifft, so waren sie, nach Josephus, Materialisten. Er sagt (antiq. 18, 1. 4.): „die Lehre der Sadducäer vernichtet die Seelen zugleich mit dem Leibe" (*τὰς ψυχὰς συναφανίζει τοῖς σώμασι*); — und an einer andern Stelle (de bell. II, 8. 14): „die Sadducäer läugnen die Fortdauer (*δαμονήν*) der Seele, und die Belohnungen und Bestrafungen in der Unterwelt (*καθ' ᾅδου* nämlich *τόπον*, durch die Unterwelt hin). Hiermit stimmt, daß auch Lukas Apost. 23, 8 sagt, die Sadducäer glaubten an keine Geister und keine Auferstehung, und daß sie auch Matth. 22, 23 f., Mark. 12, 18 ff., Luk. 20, 27 ff. als Läugner der Auferstehung dargestellt werden. Man hat zwar vermuthen wollen, die Sadducäer hätten bloß die althebräische Vorstellung von der Unterwelt festgehalten, nach welcher alle Seelen ohne helles Bewußtseyn im Scheol schlummern, ohne je zurückzukehren; aber dieses an-

zunehmen, gestatten die bestimmten Ausdrücke des Josephus nicht (*συναφανίζουσι τὰς ψυχὰς τοῖς σώμασι*). Auch steht dem entgegen, daß Josephus von den Sadducäern (ant. 18, 1. 4.) sagt: „ihrer Meinung folgen nur wenige, aber „sehr vornehme. In den öffentlichen Geschäften thun sie „nichts, was der Rede werth wäre; denn wenn sie etwa „zu einem obrigkeitlichen Amte kommen, so stimmen sie „unfreiwillig und nothgedrungen dem bei, was die Phari„säer sagen, weil sie außerdem dem großen Haufen (*τοῖς „πλήθεσιν*, dem Volke) nicht erträglich seyn würden." Hieraus ist klar, daß sie nicht den eigentlichen alten Volksglauben von der Unterwelt haben konnten, sondern daß sie wirklich alle Fortdauer des Geistigen läugneten.

Die nicht unbedeutende Parthei der Essener, die Josephus mit vieler Vorliebe schildert, hatte vieles von den Pythagoräisch-Platonischen Lehrsätzen der Alexandriner angenommen, die man bei Philo findet. Sie achteten, wie die Schilderung bei Josephus de bell. Jud. II, 8 zeigt, den Körper, als etwas materielles gering, und enthielten sich des ehelichen Beischlafs als einer Verunreinigung. Darum dachten sie eben so wenig als die Alexandriner an eine Wiederbelebung des Körpers und eine Todten-Auferstehung. Ueber ihre Vorstellungen von dem Zustande nach dem Tode sagt nun Josephus (de bell. II, 8. 11) Folgendes:

„Es herrscht bei ihnen der Glaube, die Leiber seyen „der Auflösung unterworfen (*φθαρτά*) und die Materie „derselben vergänglich (*τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς*), die „Seelen aber seyen unsterblich und unvergänglich (*τὰς δὲ „ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν*), und verbänden sich, in„dem sie aus dem feinsten Aether herabschwebten, mit den

„Leibern als mit Gefängnissen, angezogen durch einen ge-
„wissen natürlichen Zauberreiz. Wenn sie aber dann wie-
„der gelöset würden von den fleischlichen Banden, dann
„freuten sie sich, als aus langer Knechtschaft befreiete, und
„stiegen aufwärts. Den Guten, sagen sie übereinstimmend
„mit allen Hellenen, sey ein Aufenthaltsort (διαιτάν) jen-
„seit des Oceans bestimmt, eine Gegend (χῶρον), weder
„durch Ungewitter, noch durch Schneegestöber, noch durch
„Hitze beschwert, sondern welche ein sanfter, vom Ocean
„immerdar wehender Zephyr erfrische; den Bösen aber
„weisen sie einen finstern winterlichen Winkel *) an, der
„erfüllt ist von unaufhörlichen Martern. Uebereinstimmend mit
„dieser Vorstellung scheinen mir die Hellenen ihren Tapfern
„(ἀνδρείοις αὐτῶν), welche sie Heroen und Halbgötter nen-
„nen, die Inseln der Seligen angewiesen zu haben, den
„Seelen der Schlechten (πονηρῶν) aber den Aufenthaltsort
„der Gottlosen in der Unterwelt (καθ' ᾅδου τὸν ἀσεβῶν
„χῶρον)."

Josephus selbst erklärt sich über diesen Gegenstand in einer Rede an seine Kampfgenossen, wo er sie vom Selbstmord abzuhalten sucht, (de bello III, 8. 5) so: „alle
„haben einen sterblichen Leib, der aus auflöslicher Materie
„gebaut ist; die Seele ist aber unsterblich für immer (ἀθά-
„νατος ἀεί), und wohnt als ein Theil Gottes in den Leibern
„(καὶ θεοῦ μοῖρα τοῖς σώμασιν ἐνοικίζεται). — Wisset ihr
„nicht, daß die reinen, Gott gehorchenden Seelen einen sehr
„heiligen Platz des Himmels einbekommen (χῶρον οὐρανοῦ
„λαχοῦσαι τὸν ἁγιώτατον), von wo sie nach dem Wechsel

*) μυχὸν, innerster verborgener Ort im Hause; hier in der Erde; also der althebräische Hades.

„der Zeiten wiederum zur Vergeltung reinen Menschenleibern „einwohnen (ἔνθεν ἐκ περιτροπῆς αἰώνων ἁγνοῖς πάλιν „ἀντενοικίζονται σώμασιν), daß aber die Seelen derer, „welche selbst Hand an sich legten, die finsterste Unterwelt „(ᾅδης σκοτιώτερος) aufnimmt?"

Merkwürdig ist auch noch die Rede, welche Josephus einem gewissen Eleazar in den Mund legt, um die Juden in der Festung Masada zu überreden, daß sie sich lieber selbst ermorden, als den Römern ergeben möchten; de bell. VII, 8. 7. Er läßt ihn sagen: „die väterlichen und gött„lichen Aussprüche lehren uns, daß das Leben für den „Menschen ein Nachtheil sey, nicht aber der Tod. Denn „dieser, indem er den Seelen die Freiheit gibt, erlaubt er „ihnen wegzugehen in ihren heimischen und reinen Ort (εἰς „τὸν οἰκεῖον καὶ καθαρὸν τόπον), wo sie von allen Leiden „frei seyn sollen. So lange sie aber an den sterblichen Leib „gefesselt sind, und dessen Uebel mit empfinden, kann man „in Wahrheit von ihnen sagen, sie seyen gestorben. Denn „ungeziemend ist die Gemeinschaft des Göttlichen mit dem „Sterblichen. Zwar vermag auch die im Leibe gefesselte „Seele viel, — aber doch wenn sie befreiet wird von dieser „sie zur Erde ziehenden Last, so nimmt sie ihre eigentliche „Heimath wieder ein (χῶρον ἀπολάβῃ τὸν οἰκεῖον) und „bekommt alsdann ein reiches Vermögen (μακαρίου ἰσχύος „μετέχει) und eine von allen Seiten ungehinderte Kraft, „wobei sie zugleich menschlichen Augen unsichtbar bleibt wie „Gott selbst. Denn man kann sie auch nicht sehen, so „lange sie im Leibe ist. Denn sie geht unsichtbar in den „Körper ein, und wird auch nicht gesehen, wenn sie den „Leib wieder verläßt, indem sie allein unvergänglicher Na„tur ist, und die Ursache der Verwandlungen (μεταβολῆς)

„des Leibes wird. Denn wenn die Seele zu dem Körper „tritt, so lebt dieser und wächset, wenn sie sich aber von „ihm trennt, so welkt er und stirbt. So viel hat sie un„sterbliche Kraft in sich (*τοσοῦτον περιέστιν αὐτῇ ἀθανα„σίας*)."

Josephus erzählt ferner, zwei Gesetzkundige, Judas und Matthias, die eines allgemeinen Ansehens beim Volke genossen, hätten die Jünglinge, welche sie unterrichteten, zum Aufstand gegen den sterbenden Herodes dadurch aufzureizen gesucht (de bell. I, 33. 2.), daß sie sagten: *λέγοντες, καλὸν εἶναι, εἰ καί τις γένοιτο κίνδυνος, ὑπὲρ τοῦ πατρίου νόμου θνήσκειν* *)· *τοῖς γὰρ οὕτω τελευτῶσιν ἀθάνατόν τε ψυχὴν, καὶ τὴν ἐν ἀγαθοῖς αἴσθησιν αἰώνιον παραμένειν· τοὺς δὲ ἀγεννεῖς, καὶ τῆς αὐτῶν* **) *σοφίας ἀπείρους, ἀγνοοῦντας φιλοψυχεῖν, καὶ πρὸ τοῦ δι' ἀρετῆς τὸν ἐκ νόσου θάνατον αἱρεῖσθαι;* d. i. es sey rühmlich, wenn auch einige Gefahr drohe, für das väterliche Gesetz das Leben zu wagen; denn die, welche so stürben, hätten Unsterblichkeit der Seele und ewigen Genuß des Guten zur Belohnung; die Feigen aber und der Lehren der Weisheit Unkundigen, verstünden nicht ihre Seelen zu lieben, und zögen den Tod durch Krankheit dem Tode der Tapferkeit vor." — Bei *ἀγνοοῦντας*, was von *λέγοντες* abhängt, muß *εἶναι* hinzugedacht werden, weil sonst der Nachsatz fehlte, und *φιλοψυχεῖν* kann hier nicht seyn: das Leben schonen, sondern es ist *φιλεῖν τὴν ψυχήν*, die Seele lieben. Er will sagen: die Feigen verstehen nicht ihre Seele wahrhaft zu

*) *θνήσκειν*, hier nicht sterben, sondern Todesgefahren bestehen, wie *ἀποθνήσκειν* 1 Kor. 15, 31. 2 Kor. 6, 9.

**) entweder *νόμων*, oder der beiden Lehrer selbst.

lieben, weil sie Anstand nehmen, durch den Märtyrertod für das Gesetz sie unsterblich zu machen und sie in den Besitz der künftigen Güter zu setzen. Hieraus erhellt, daß die Meinung dieser Schriftgelehrten war, daß nur die Seelen derer, die für das Gesetz einen gewaltsamen Tod litten, unsterblich seyen, und Gutes genössen, nicht aber die Seelen derer, welche an Krankheiten sterben. Es bleibt jedoch dunkel und unbestimmt, wie die Belohnung der Märtyrer gedacht wird, ob sie zum Himmel kommen, oder ob sie in eine Abtheilung des Hades kommen, wo die Seelen von Schmerzen frei und im Genusse einiges Guten sind. Eben so unbestimmt ist die Antwort, welche bald darauf vierzig junge Leute, welche durch diese Reden der Gesetzlehrer angeregt den römischen Adler von dem Tempel abgerissen hatten, dem Könige ertheilten, der sie zum Tode verurtheilte; sie sagten nämlich, ὅτι πλειόνων ἀγαθῶν ἀπολαύσουσι μετὰ τὴν τελευτήν, sie würden nach dem Tode auch mehrerer Güter (als andere?) theilhaftig werden."

Von besonderer Bedeutung aber ist noch eine Stelle des Josephus c. Apion. II, §. 30, wo er von den Strafen und Belohnungen beim jüdischen Volke, im Gegensatz der Römer und Griechen spricht, und sagt: „die Ehrenbelohnung derer, welche in allen Stücken nach den Gesetzen „handeln, sind nicht Silber, oder Gold, oder Kronen von „Oelzweigen oder Eppich, oder eine andere dergleichen Anerkennung (ἀνακήρυξις), sondern jeder, indem er sein eigenes Gewissen zum Zeugen hat, ist fest überzeugt, daß, „wie der Gesetzgeber angekündigt und Gott kräftig bestätigt „hat, Gott diejenigen, welche das Gesetz genau beobachten, „und, wenn sie dafür sterben sollen, auch bereitwillig in „den Tod gehen, wieder zum Werden bringt, und sie ein

„glücklicheres Leben Reih' um empfangen läßt," (ὅτι αὐτοῖς — ἔδωκεν θεὸς γενέσθαι τε πάλιν, καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς).

Sonach wird als allgemeiner Glaube der Juden dieses angegeben, daß die Seelen ausgezeichneter Frommen, besonders aber der Märtyrer fürs Gesetz, dadurch belohnt werden, daß ihnen Gott gestattet, wieder in andern (und zwar, wie man aus andern Stellen sieht, in reinern) Leibern geboren zu werden und in glücklichere Lebensverhältnisse einzutreten. Also die Seelenwanderung, wie sie die Pharisäer lehrten, erklärt Josephus für den allgemeinen Volksglauben. Von der Auferstehung der Leiber aber sagt er nirgends ein Wort.

§. 18.

Resultat.

Nur erst nach dem Exil findet sich also die althebräische Vorstellung von der Unterwelt, in welche alle Seelen ohne Unterschied hinab müssen, dahin verändert, daß man allgemein einen Zustand der Vergeltung erwartete. Die Vorstellungen aber über die Art derselben waren sehr abweichend.

Die, welche der alexandrinischen Religionsphilosophie folgten, Philo, das Buch der Weisheit, das 4te Buch der Makkabäer, lassen die Seelen der Guten nach dem Tode zu Gott in den Himmel kommen, wo sie glücklich sind, nur daß Philo glaubt, daß diejenigen Seelen der Guten, in denen die Liebe zum Irdischen noch nicht ganz getilgt ist, sich aufs Neue in menschliche Leiber herabbegeben würden, um wieder geboren zu werden. Von dem Zustande

der Bösen aber lehren sie, daß sie an einen Strafort kommen, wo sie ewige traurige Folgen der Sünde empfinden werden, ohne daß jedoch dieser Strafort näher beschrieben wird. Dieses Seyn der Bösen aber im Zustande der Strafen nennen Philo und das Buch der Weisheit Tod (θάνατος), und Philo nennt ihn, in Beziehung auf den Körpertod, den zweiten Tod, das Ersterben der Seele. Von einer Auferstehung der Leiber wissen sie nichts.

Die Palästinenser aber, das ist Daniel, das 3te Buch der Makkabäer und Josephus, behielten die alte Vorstellung von der Unterwelt als dem allgemeinen Sammelplatz aller Seelen, der Guten und Bösen, bei. Das 3te Buch der Makkabäer läßt nur die, welche als Märtyrer für das Gesetz sterben, von Gott bald nach ihrem Tode wieder aus der Unterwelt erweckt, mit einem himmlischen Leib umkleidet und zu Gott versetzt werden. Die Pharisäer glaubten, alle Seelen kämen in die Unterwelt, wo die Frommen in einem Zustande der Ruhe und Schmerzlosigkeit, die Bösen aber im Zustande von Leiden und Qualen seyn würden. Sie trennten daher die Unterwelt in zwei geschiedene Theile, den Ort der Guten und den Ort der Bösen. Von den Guten glaubten sie, daß es zu ihren Belohnungen gehöre, daß sie im Laufe der Zeit aufs Neue in menschlichen Leibern geboren werden könnten, und dann in glücklichere Lebensverhältnisse eintreten würden. Dieser Glaube war, nach Josephus, Volksglaube in Palästina, und besonders waren es die Heiligen und Märtyrer, denen man eine solche Wiedergeburt zudachte. — Die Parthei der Essener endlich betrachtete die alte Unterwelt bloß als Strafort der Bösen, und versetzte die Guten in einen seligen Wohnort jenseits des Oceans.

Von einer Auferweckung aller Todten mit ihren gestorbenen Leibern, oder nur aller Israeliten findet sich nur im Buche Daniel eine einzige Stelle, die aber unbestimmt läßt, ob alle Juden, alle Israeliten der Vorwelt, oder nur ein Theil werden auferweckt werden, und aus der sich auch nicht einmal mit Sicherheit ergibt, ob eine Wiederherstellung der gestorbenen Leiber oder eine Umkleidung der Seelen mit neuen, himmlischen Leibern erwartet wurde.

Das gänzliche Schweigen von dieser Vorstellung bei Josephus und dem 3ten Buche der Makkabäer ist auffallend, erklärt sich aber daraus, daß im Daniel diese Auferstehung nicht als ein allgemeines Schicksal, was alle Todte zu erwarten haben, dargestellt wird, sondern als ein besonderes Ereigniß, das zur Zeit der Erscheinung des Messias vorkommen werde, also als ein Theil der messianischen Ereignisse. Vom Messias aber schweigen Josephus und das 3te Buch der Makkabäer gänzlich, und darum haben sie wahrscheinlich auch der messianischen Auferweckung der Todten nicht gedacht. Was namentlich den Josephus betrifft, so hat er entweder die messianischen Erwartungen seines Volks gar nicht getheilt, oder doch wenigstens sie ganz anders modificirt, und eine partielle Auferweckung von Todten durch den Messias nicht geglaubt, und darum es auch nicht für rathsam gehalten, dieser Meinung zu gedenken.

Bedenkt man aber, welchen großen Einfluß die Pharisäer aufs Volk hatten, und wie ausgebreitet ihre Parthei war, so muß man glauben, daß zu Jesu Zeit nicht das ganze jüdische Volk die im Daniel liegende Vorstellung von einer Auferstehung zur Zeit des Messias gehabt habe, sondern nur ein Theil desselben, vielleicht die gelehrten Rabbiner,

welche sich mit der Auslegung der Schrift beschäftigten, daß aber der größere Theil des gemeinen Volks der Vorstellung der Pharisäer von der Seelenwanderung, oder der Vorstellung von partieller Wiederbelebung der Märtyrer anhing. Im Ausdruck konnten beide Theile leicht zusammen kommen, da ἀνίστημι (קום) von beiden Vorstellungen gesagt werden konnte.

Diese Vermuthung bestätigt sich auch durch das Neue Testament.

§. 19.

Der Volksglaube der Juden über den Zustand nach dem Tode nach dem N. Test.

Sieht man auf die Stellen im N. Test., wo entweder die Juden sich selbst äußern, oder wo erweislich nach ihrer Vorstellung gesprochen wird, so findet man nichts davon, daß der Glaube an die Auferstehung aller Menschen, oder aller Juden, und die Wiederbelebung der verstorbenen Leiber Volksglaube gewesen sey. Denn die einzige Aeußerung der Martha Joh. 11, 24 kann hier darum nicht in Betrachtung kommen, weil sie und ihre Geschwister zu Jesu vertrauten Schülern gehörten. Vielmehr stellen sich nur die zwei Meinungen als Volksglaube heraus, daß man bald mit dem 2ten Buch der Makkabäer annahm, daß ausgezeichnete Fromme, besonders Märtyrer, bald nach ihrem Tode von Gott wieder belebt würden, bald aber auch mit den Pharisäern eine Seelenwanderung der Guten erwartete, nach welcher sie wieder in menschlichen Leibern geboren werden würden.

Die erstere Meinung liegt Matth. 14, 2. Mark. 6, 16 zu Grunde, wo erzählt wird, Herodes habe geglaubt, Jesus

sey der von den Todten wieder auferweckte Johannes der Täufer, den er hatte hinrichten lassen. Auch gehört wohl dahin die Offenb. 11, 11. 12 verkündigte Wiederbelebung zweier hingerichteter Propheten nach dreien Tagen. — Von selbst bietet sich daher die Bemerkung dar, daß es nicht zu schwierig für die Apostel seyn konnte, die Juden, welche geneigt waren, Jesum für einen Propheten zu halten, zu überzeugen, daß ihn Gott nach seinem Kreuzestode wieder zum Leben erweckt habe.

Die pharisäische Meinung liegt in mehrern Stellen zu Grunde. Als Jesus nach Matth. 16, 13. 14 die Jünger fragte, wofür ihn wohl die Leute (οἱ ἄνθρωποι) hielten; so antworteten diese: „Einige halten dich für (den wiederbelebten) Johannes den Täufer, Andere für Elias, und wieder Andere für Jeremias, oder einen (der alten) Propheten.“ Denn ἕνα τῶν προφητῶν ist nicht: ein Prophet, sondern einer der bekannten, also der alten Propheten; wie Lukas 9, 19 hat: προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη. Es ist ganz unstatthaft, wenn man annimmt, die Juden hätten bloß sagen wollen: Jesus habe ähnliche Qualitäten wie Johannes, Elias ꝛc.; denn dieß liegt nicht in den Worten, welche vielmehr klar und dürr sagen: er sey Elias, sey einer der Propheten. Da man nun weiß, daß die Meinung von der Seelenwanderung der Frommen Glaube der herrschenden Parthei der Pharisäer war, so ist es unzweifelhaft, daß auch hier die Leute (οἱ ἄνθρωποι) nach dieser ihnen geläufigen Vorstellung sprachen, und glaubten, in Jesu sey der Geist eines Elias, Jeremias, oder andern Propheten wieder zum Leben gekommen.

Nicht anders kann man auch die Anfrage der Priester, Leviten und Pharisäer Joh. 1, 21 ff. verstehen: ob Johannes

der Messias, oder ob er der Elias, oder der Prophet (ὁ προφήτης) sey? Mit dem Ausdrucke ὁ προφήτης kann der Messias darum hier nicht gemeint seyn, weil er V. 20 u. 25 vom Messias ausdrücklich unterschieden wird. Vermuthlich meinten sie nach Matth. 16, 14. 2 Makk. 15, 14 den Jeremias. — Vielleicht bezieht sich auch Luk. 7, 16 und Matth. 21, 46 auf diese Vorstellung, nach welcher wohl auch die Jünger die Worte Jesu Matth. 17, 12 f. Mark. 9, 13. daß Elias in Johannes schon gekommen sey, aufgefaßt haben mögen.

Endlich, da man annehmen muß, Jesus habe bei der Erzählung vom reichen Manne und Lazarus Luk. 16, 20 ff. nach den seinen Zuhörern geläufigen Vorstellungen gesprochen und nach diesen die Lehrerzählung gebildet, so scheint man auch berechtigt zu seyn, diese Erzählung nach der gemeinen Vorstellung zu verstehen, wenn Jesus den reichen Mann bitten läßt, Lazarus oder ein Anderer möchten von den Todten erstehen und zu seinen sieben Brüdern gesendet werden. Ein Beispiel von partieller Wiederbelebung heiliger Menschen enthält Matth. 27, 52. 53.

Was nun den Aufenthaltsort der Seelen nach dem Tode betrifft, so war bei den palästinensischen Juden die Vorstellung, daß alle Seelen, sowol die der Guten als der Bösen, in die Unterwelt kommen, geblieben. Sie war der Glaube der Pharisäer, und sie lag auch der Vorstellung von der Auferstehung von den Todten zum Grunde. Sie wird auch Luk. 16, 20 ff. vorausgesetzt. Zwar heißt es vom Lazarus: die Engel trugen ihn in Abrahams Schoos, und von dem Reichen: er ward begraben; aber beide Ausdrücke weisen auf die Unterwelt hin, indem es V. 23 heißt: „und in der Unterwelt (ἐν τῷ ᾅδῃ) schlug er seine Augen

auf, und, indem er in Qual war, sah er Abraham von weitem, und Lazarum in seinem Schooße. Zwar kann ἐπαίρειν τοὺς ὀφθαλμοὺς heißen: in die Höhe blicken, die Augen aufwärts richten, und man könnte daraus schließen, der reiche Mann habe zum Himmel emporgeblickt, und also den Lazarus im Himmel erblickt. Aber 1) heißt ἐπαίρειν τοὺς ὀφθαλμοὺς zwar die Augen aufheben, d. i. sie vom Boden aufheben, aber nicht gen Himmel, sondern in die Ferne, aufblicken und hinschauen, aber nicht: aufwärts schauen. Wenn die letztere Bedeutung Statt finden soll, so steht vielleicht überall noch etwas dabei, was die Richtung aufwärts bezeichnet, nämlich in die Höhe Jes. 40, 26. Jer. 3, 2. Joh. 11, 14. zu Gott Ps. 113, 1. Tob. 3, 15. Jes. 9, 6. gen Himmel Jes. 51, 6. Dan. 4, 31. Susann. V. 35. Luk. 18, 3. 5 Mos. 4, 19. — Aber „die Augen aufheben" allein und ohne ein Beiwort, das die Richtung aufwärts bezeichnet, ist: hinschauen, die Augen erheben, um in die Ferne zu sehen, *prospicere*, (1 Mos. 13, 10. 14. 18, 2. 24, 63. 31, 10. 12. 33, 1. 5. 37, 25. 43, 29. 2 Mos. 4, 10. Jos. 5, 1. Hiob 2, 12. Jer. 13, 20. Luk. 6, 20. Joh. 4, 35. 6, 5); ja es wird sogar von denen gesagt, die auf Bergen stehen und von da herab in die Ferne schauen, wie 4 Mos. 24, 2. vergl. 23, 28. 5 Mos. 3, 27. 2 Sam. 13, 34. — 2) ist es hier auch darum hinschauen in die Ferne, weil es heißt: er sahe Abraham „von ferne," ἀπὸ μακρόθεν, was also ein horizontales Hinschauen voraussetzt; weil ein Blick aus der Unterwelt (ἐν τῷ ἅδῃ) nach dem Himmel bei der Vorstellung, welche die Juden von der Unterwelt hatten, in welche kein Lichtstrahl des Himmels fiel, gar nicht denkbar ist, und weil endlich der 26ste Vers nothwendig voraus-

setzt, daß der Aufenthaltsort Abrahams auch in der Unterwelt, aber durch eine unübersteigliche Kluft vom Strafort des reichen Mannes entfernt, war. Denn nicht nur kann χάσμα, die Kluft, nicht von dem Raume zwischen Himmel und Erde oder Himmel und Unterwelt gesagt werden, wohl aber von der Kluft, welche in der Unterwelt die Guten von den Bösen trennt, sondern auch die Ausdrücke ἔνθεν, ἐκεῖθεν, διαβαίνειν und διαπερᾶν weisen nicht auf eine verticale, sondern auf eine horizontale Entfernung hin. Jesus würde sonst gesagt haben διαβῆναι κάτω πρὸς ὑμᾶς, oder doch wenigstens καταβαίνειν, oder auch ὑποβαίνειν πρὸς ὑμᾶς; und eben so würde statt διαπερᾶν stehen müssen ἀναβαίνειν. Man sehe, wie Paulus das Hinab- und Hinaufsteigen ausdrückt Eph. 4, 9. 10. — Es ist daher kein Zweifel, daß auch Abraham und Lazarus nach dieser Erzählung im Hades sind, daß sie also voraussetzt, Gute und Böse kommen in die Unterwelt.

Welche Namen aber beim jüdischen Volke die beiden Abtheilungen der Unterwelt, die man sich durch eine unübersteigliche Kluft getrennt dachte, geführt haben, dieses zeigen andere Stellen. Aus Luk. 23, 43 sieht man, daß der Aufenthaltsort der Guten das Paradies genannt wurde. Denn indem Jesus zu dem Schächer spricht: heute wirst du mit mir im Paradiese seyn, mußte er nothwendig von der Vorstellung ausgehen, welche diesem Menschen geläufig war. Dieß war aber die Meinung, daß Gute und Böse an einen unterirdischen Ort, in die Unterwelt kommen sollten. Dieses zeigt auch die Erklärung, die Petrus Apost. 2, 29 — 34 von Ps. 16, 10 macht, indem er den Juden sagt: sie wüßten ja, daß Davids Seele in der Unterwelt

sey, und sich nicht zum Himmel erhoben habe; eben so 1 Petr. 3, 18. 19 die Vorstellung, daß auch Jesu Seele bis zur Auferstehung im Hades verweilt habe. Das Paradies daher, auf welches Jesus den Missethäter hinweiset, und das sie noch beide an demselben Tage beschreiten wollten, kann nichts anderes seyn, als die Abtheilung der Unterwelt, wo man sich die Guten dachte. Dieses tritt noch deutlicher hervor durch den Namen, den die Abtheilung der Bösen führte, nämlich: Gehenna, oder γέεννα τοῦ πυρός, deren Name bekanntlich von dem „Thal Hinnom" 2 Kön. 23, 10 entlehnt ist, wo man dem Moloch Kinder im Feuer opferte, und wo man späterhin die Gebeine der Missethäter und der todten Thiere hinwarf. Diese Abtheilung der Unterwelt wird bald als ein feuriger Pfuhl (das Bild entlehnt von Sodom und Gomorra), bald als ein Ort der tiefsten Finsterniß (das Bild entlehnt von der alten Vorstellung der nächtlichen Unterwelt), bald aber überhaupt als ein Ort der Qual bezeichnet. Die Stellen sind bekannt, und ich bemerke nur, daß ᾅδης und γέεννα nicht im N. Test. identisch sind, obgleich Luther in der Uebersetzung ᾅδης oft Hölle, wiewohl fälschlich, übersetzt hat.

In welchem Zustande man sich die Frommen im Paradiese dachte, ist aus diesen Stellen nicht ganz klar. Nach der Erzählung Luk. 16, 20 ff. glaubte man sie wenigstens in einem Zustande der Besinnung und der schmerzlosen Ruhe, sah sie aber doch als Todte an, und begriff auch die Frommen unter den Todten (νεκροῖς). Desto gewisser aber ist es, daß man die Bösen in einem Zustande empfindlicher Schmerzen sich vorstellte.

§. 20.

Vorstellungen des N. Test. selbst über den Zustand und die Schicksale der Seelen nach dem Tode.

In den Büchern des N. Test. findet sich hierüber keine bedeutende Differenz. Obgleich die Vorstellungen in vielen Stellen nicht bestimmt heraustreten, so gibt es doch wieder andere Stellen, aus denen die Vorstellungen der neutestamentlichen Schriftsteller klar zu erkennen sind, besonders bei Paulus und in der Apokalypse. Es liegt nämlich im N. Test. die Vorstellung zu Grunde, daß der Hades, oder die Unterwelt, aus zwei Abtheilungen, dem Paradies für die Guten und der Gehenna (Hölle) für die Bösen bestehend, der allgemeine Versammlungsort der Seelen nach dem leiblichen Tode sey, und daß nur die Märtyrer das Privilegium haben, daß ihre Seelen nicht in den Hades, sondern unmittelbar zu Gott kommen. Aus diesem Zustande des Hades, der mit dem Namen des Todes (θάνατος) belegt wird, ob man gleich den Seelen Bewußtseyn zuschrieb, befreiet einst bei der Wiederkunft Christi zum Gericht die Auferstehung der Todten, wo die Seelen aus dem Hades zurückkommen, und entweder dieselben Leiber, jedoch in verherrlichter Gestalt, oder auch ganz andere himmlische Leiber bekommen, die noch lebenden aber auf gleiche Weise werden verwandelt werden. Durch das Gericht wird das Loos Aller entschieden, die Bösen müssen zurück in die Gehenna und ihre ewigen Qualen, welcher Zustand nun der zweite Tod genannt wird, die Guten aber gehen zum ewigen Leben ein, was alle Bücher des N. Test. zu Gott in den Himmel versetzen, und nur die Apokalypse allein auf dieser verschönerten Erde erwartet.

Ich will nun die einzelnen Sätze durchgehen, und dabei die deutlichsten Stellen zu Grunde legen, um daraus die nöthigen Bestimmungen für die undeutlichen und mehrdeutigen Stellen zu gewinnen.

1) vom Hades als allgemeinen Versammlungsort der Seelen der Verstorbenen, und dessen beiden Abtheilungen, dem Paradies und der Gehenna.

Das Wort Hades kommt in den Reden Jesu beim Johannes gar nicht, und in den andern Evangelien nur selten vor, nämlich nur an drei Orten. Zuerst in der merkwürdigen Lehrerzählung Luk. 16 vom reichen Manne und dem armen Lazarus, die im vorigen §. behandelt worden ist. Zweitens Matth. 11, 23 (Luk. 10, 15), wo Christus von Kapernaum sagt, „du, bis zum Himmel Erhobene, wirst bis zum Hades hinabgestoßen werden." Diese Rede ist zwar bildlich; aber das Bildliche liegt nicht in den Gegensätzen Himmel und Hades, die beide etwas Reales in der Schrift sind; und selbst nicht einmal in dem „erhoben und hinabgestoßen werden," sondern es liegt in dem Gebrauch des Stadtnamens für die Bewohner der Stadt; ein Tropus, der äußerst häufig ist. Von der Stadt selbst kann weder das Erheben zum Himmel noch das Hinabsteigen zum Hades eigentlich gesagt werden, wohl aber von ihren Bewohnern, und der Sinn ist: „ihr Kapernaiten, die ihr so stolz seyd, daß ihr (als Nachkommen Abrahams) ganz unfehlbar zum Himmel einzugehen wähnt, ihr werdet (am Tage des Gerichts) zum Hades hinabgestoßen werden." — Drittens Matth. 16, 18, wo Jesus von seiner Gemeinde sagt: „Die Pforten des Hades (nicht: Hölle, wie Luther übersetzt hat) werden sie nicht überwältigen.

Daß Pforten (πύλαι) hier nicht eigentlich stehen können, liegt auf der Hand, da man von einer Pforte nicht sagen kann: sie überwältige etwas. Zwar hat Paulus in s. Commentar übersetzt: „die Pforten des Unterreichs sollen an Festigkeit nichts dagegen seyn;" aber von der Festigkeit ist nicht die Rede, und diese Uebersetzung ist gegen allen Sprachgebrauch, da κατὰ mit dem Genitiv nie von der Vergleichung gesagt wird, und κατισχύειν τινὸς nach constantem Sprachgebrauch nichts ist als ἰσχύειν κατά τινος, über Einen Herr werden, ihn überwältigen. Die meisten Interpreten, wie auch schon die ältern, nehmen an, Pforten bezeichne die Macht, Stärke; aber diese bildliche Bedeutung von Pforte steht durchaus mit nichts zu erweisen, alle dafür angeführte Stellen passen nicht, und nur dann könnte man Pforte für Stärke nehmen, wenn es hieße: niemand wird die Pforten des Hades überwältigen; oder: der Hades wird die Pforten der Kirche nicht überwältigen. Denn Pforte könnte ja nur das Bild der Festigkeit seyn für das Angegriffene und sich Vertheidigende, nimmermehr aber für das Angreifende. Es bleibt also nichts übrig, als Pforte, nach einer sehr gewöhnlichen Redeweise, nach welcher die Abstracta für die Concreta stehen, für Pförtner, Thorhüter zu nehmen. So wie die Schrift von Pforten des Himmels spricht, so auch von Thoren oder Pforten des Hades, wie denn auch die Griechen der Unterwelt Thore gaben. Eben so aber finden wir bei Hebräern und Griechen der Thürhüter oder Pförtner der Unterwelt gedacht, wie, was die Bibel betrifft, Hiob 38, 17 zeigt. Der Ausdruck erklärt sich aber aus den Vorstellungen des jüdischen Volks zur Zeit Jesu, das den Satan als den Herrn und Gebieter des Todtenreichs dachte, und ihn und

den Dämonen die Unterwelt, wenn auch nicht als unveränderlichen, doch wenigstens als eigentlichen heimathlichen Aufenthaltsort anwies. Jesus sagt daher Matth. 16, 18: über meine Gemeinde wird selbst Satan, des Todtenreiches Pfortenhüter, nichts vermögen. Der Sinn kann zweifelhaft scheinen. Gewöhnlich bezieht man es auf die Verfolgungen der Christen, die Satan erregen werde, oder wohl gar auf die von ihm ausgehenden innern Versuchungen zur Sünde. Dann würde sich aber gar kein Grund denken lassen, warum Jesus den Satan hier durch *πύλαι*, d. i. *πυλωροί*, bezeichnet habe. Vielmehr kann das Ueberwältigen sich hier bloß auf die Unterwelt, als allgemeinen Sammelplatz der Seelen, beziehen, und der Sinn kann nur seyn entweder: meine Verehrer werden nicht in die Gewalt Satans als Herrn der Todten, d. i. nicht ins Unterreich kommen, oder: Satan wird sie nicht in seiner Gewalt behalten, d. i. ihre Erweckung zum ewigen Leben nicht wehren können. Da jene Zeit alle Seelen, auch die Guten, in die Unterwelt kommen ließ, so ist der letztere Sinn vorzuziehen. Der Sinn ist also: durch dich, Petrus, will ich mir eine Gemeinde sammeln, und über diese Gemeinde soll die Macht des Todtenreichs nichts vermögen, ihr das verheißne ewige Leben zu entziehen.

In der Apostelgeschichte wird der Hades nur in einer Stelle K. 2, 24—31 erwähnt, aus welcher erhellt, daß nicht nur David als im Hades befindlich gedacht wurde, sondern daß man auch von Jesu Seele glaubte, sie sey nach seinem Tode in den Hades hinabgestiegen, der Hades aber habe sie nicht in seiner Gewalt behalten können (*οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν* (*Χριστὸν*) *ὑπ' αὐτοῦ* (*θανάτου*)).

Paulus braucht das Wort Hades gar nicht, und behält es nur bei einem Citat aus dem A. Test. 1 Kor. 15, 55 bei, woraus auf seine eigene Meinung kein sicherer Schluß zu machen ist. Daß er aber die Vorstellung auch gehabt hat, ist keinem Zweifel unterworfen, nur daß er, wie wir hernach sehen werden, dafür ein anderes, bezeichnenderes Wort, nämlich Tod (θάνατος) gebraucht. Denn er spricht Eph. 4, 9. 10 auch davon, daß Christus nach dem Tode in die Tiefen der Erde, d. i. in die Unterwelt, hinabgestiegen sey.

Außerdem wird des Hades im N. T. nur noch in der Apokalypse gedacht, und zwar immer in Verbindung mit dem Tod (θάνατος). Nämlich Kap. 1, 18, wo Christus sagt: „ich habe die Schlüssel des Hades und des Todes," d. h. die Macht, die Pforten des Todtenreichs aufzuschließen und die Todten herauszuführen. Kap. 6, 8, wo der Tod (θάνατος), als die Erde durchziehend, und von dem Todtenreich, dem Hades, begleitet dargestellt wird. Der Tod ist hier nicht die personificirte Seuche, da er von dieser unterschieden, und von ihm gesagt wird, es sey ihm die Gewalt gegeben worden zu tödten durchs Schwert, durch Hunger, durch (giftige) Thiere und ἐν θανάτῳ, d. i. durch Seuche. Es ist vielmehr der tödtende Dämon, ähnlich dem Würgengel, der in Aegypten die Erstgeburt schlug, ein aus der Unterwelt aufsteigender Dämon. Daher heißt es auch: und der Hades war in seinem Gefolge. Eichhorn in s. Commentar versteht darunter die Schatten der Unterwelt, was aber darum nicht zulässig ist, weil sich keine Spur findet, daß man geglaubt habe, die Seelen durchzögen mit dem Todesengel oder dem Satan die Oberwelt. Es sind vielmehr die Dämonen, Satan und seine Engel, die Be-

wohner der Unterwelt und die Herren der Schatten, welche dem θάνατος folgen, um ihr Reich, den Hades, zu bevölkern. Endlich kommt noch der Hades in Verbindung mit dem Tode vor Offenb. 20, 13. 14, wo es bei Schilderung der allgemeinen Auferstehung heißt: „und das Meer gab die in ihm befindlichen Todten, und der Tod und der Hades gaben die in ihnen befindlichen Todten, und sie wurden gerichtet jeder nach seinen Werken. Und (darauf) wurden der Tod und der Hades in den Feuersee geworfen." Man kann im 13ten Vers Tod und Hades als Todtenbehälter betrachten, wozu die Erwähnung des Meeres noch besonders einladet. Aber diese Erklärung ist nicht nothwendig; denn eben so kann auch der Herr und Gebieter des Schattenreichs für dieses selbst stehen, so daß gesagt wird: auch der Tod und der Hades gaben die in ihrer Gewalt befindlichen Todten heraus. Die letztere Erklärung scheint darum den Vorzug zu verdienen, weil im 14ten Verse der Bestrafung des Todes und Hades gedacht wird, nämlich daß sie in das Feuer der Gehenna würden geworfen werden, was nicht von dem Orte des Todtenreichs, von dem die Gehenna ein Theil war, sondern nur von den dämonischen Wesen, die hier die Namen Tod und Hades bekommen, gesagt werden kann.

Ob aber gleich das Wort Hades nicht häufig im N. Test. vorkommt, so findet sich doch die Sache außerdem auch mit andern Worten angegeben. Der Hades heißt auch der Abgrund, ἡ ἄβυσσος, Röm. 10, 7, besonders als Aufenthaltsort der Dämonen, Luk. 8, 31. Apok. 9, 1. 2. 11. 11, 7. 17, 8. 20, 1. 3. — Er heißt 1 Petr. 1, 19 φυλακή, das Gefängniß; Jud. V. 6 und V. 13 ζόφος, die Finsterniß; Eph. 4, 9 τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, der

tiefste Theil der Erde; und seine Bewohner heißen Phil. 2, 10 οἱ καταχθόνιοι, die Unterirdischen, Apok. 5, 13 οἱ ὑποκάτω τῆς γῆς, die unter der Erde Befindlichen.

Häufig aber wird der Gehenna, als des unterirdischen Straforts der Bösen, gedacht. Matth. 5, 22—29. 30. 25, 41. 46. 8, 12. 22, 13 und öfters. — Das Wort Paradies, von dem Aufenthaltsort der Guten, kommt jedoch bloß Luk. 23, 43 vor, und außerdem noch zweimal 2 Kor. 12, 4. und Apokal. 2, 7 aber nicht als Theil des Hades, sondern als himmlisches Paradies, als himmlischer Wohnsitz der Frommen nach der Auferstehung, das nach Apokal. 22, 2. 14. 17 einst mit dem himmlischen Jerusalem auf die Erde kommen wird.

2) In den Hades kommen alle Seelen gleich nach dem Tode, und bleiben in ihm; auch die der guten Menschen. Nur die Seelen der Märtyrer kommen entweder nicht in den Hades oder bleiben doch nicht in ihm, sondern gehen zur Belohnung in himmlische Wohnsitze über.

Dieser Satz ist von besonderer Wichtigkeit, weil es nicht wenige Stellen des N. Test. gibt, die ihm dem Anscheine nach zu widersprechen scheinen, und weil nur aus ihm die richtige Vorstellung vom Tode, von dem das Opfer Jesu die Erlösung ist, erkannt werden kann.

Daß zuerst alle Seelen, auch die der Frommen, in den Hades kommen, das hätte man um so weniger verkennen sollen, da a) schon die ganze neutestamentliche Lehre von der Auferstehung der Todten diese Vorstellung nothwendig voraussetzt. Die davon gebräuchlichsten Ausdrücke sind ἀνίστημι und ἐγείρω. Nun heißt zwar ἀνίστημι überhaupt aufrichten, und könnte sich auch bloß auf das

lebende Aufrichten des vorher entseelten, liegenden Körpers beziehen, wie denn auch Joh. 5, 28 gelesen wird: *οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἐκπορεύσονται εἰς ἀνάστασιν*, und man kann auch diese Beziehung statt finden lassen, wo es von eben Verstorbenen, deren Körper noch nicht verweset und aufgelöset sind (Matth. 10, 8. Apost. 26, 8), oder von Christo gesagt wird; eben so ist *ἐγείρειν* eigentlich aufwecken, und dann aufstehen machen, und könnte daher auch zunächst wohl auf den in Todesschlaf ruhenden Körper bezogen werden, wie es denn auch Matth. 27, 52 von den Leibern (*σώμασι*) der verstorbenen Heiligen gebraucht, und auch 1 Kor. 15, 42—44 auf die Wiederbelebung der Körper bezogen wird: aber dagegen sehen wir aus andern entscheidenden Stellen, daß damit nicht die Wiederbelebung des Körpers allein, sondern zugleich das Emporsteigen der Seele aus der Unterwelt, aus der Versammlung der Todten, bezeichnet wird. Dieses ist in allen den zahlreichen Stellen der Fall, wo diese Verba von Christo oder andern Verstorbenen gebraucht werden mit dem Zusatze *ἐκ νεκρῶν* *). Denn dieses *ἐκ νεκρῶν* weiset nothwendig auf etwas anderes hin als das Grab, nämlich auf die Todtenversamm-

*) *ἀνίστημι* mit folgendem *ἐκ νεκρῶν* wird im N. Test. von Christo gesagt: Matth. 17, 9. Mark. 9, 9. Luk. 24, 46. Joh. 20, 9. Apost. 10, 41. 13, 34. 17, 3. 31. — von Andern Mark. 12, 25. Luk. 16, 31. — *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν* findet sich 1 Petr. 1, 3. und *ἀνάστασις ἡ ἐκ νεκρῶν* Luk. 20, 35. Apost. 4, 2. — *Ἐγείρεσθαι* mit folgendem *ἐκ νεκρῶν* von Jesu Joh. 2, 22. 21, 14. Apost. 3, 15. 4, 10. 5, 30. 10, 40. 13, 30. Röm. 4, 24. 6, 4. 9. 7, 4. 8, 11. 10, 9. 1 Kor. 15, 12. 20. Gal. 1, 1. Eph. 1, 20. Kol. 2, 12. 1 Thess. 1, 10. 2 Tim. 2, 8. 1 Petr. 1, 21. — von andern Verstorbenen, Mark. 6, 14. 16. Luk. 9, 7. Joh. 12, 1. 9. 17. — Die Formel *ἐγείρ. ἀπὸ τῶν νεκρῶν* nur bei Matthäus Kap. 14, 2. 27, 64. 28, 7.

lung, in die, nach den Vorstellungen damaliger Zeit, jeder der Seele nach alsbald nach dem Tode eintrat. Wollte man an die Leiber in den Gräbern denken, so würde der Ausdruck auf Jesum, der in ein Grab kam, worein noch kein Körper gebracht worden war, gar nicht passen; eben so wenig, wenn er im Allgemeinen von andern Todten gebraucht wird. Dieses sehen wir auch aus den gelegentlichen Erklärungen, die sich finden. Nämlich Röm. 10, 7, wo das *χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν* ganz unzweideutig auf das Heraufführen der Seele aus der Unterwelt, aus der *ἄβυσσος*, wie es V. 6 heißt, also aus der Versammlung der Todten hinweiset. Eben so Hebr. 13, 20 (*ὁ θεὸς*) *ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν κύριον*, Gott, der Christum heraufführte aus der Todtenversammlung. Vergl. Ps. 30, 4. 71, 20. — Ferner in der Erzählung vom Lazarus und reichen Manne bittet der letztere, der (V. 23) im Hades war, Lazarus, der Todte, möchte zu seinen Brüdern gesendet werden, und erklärt dadurch die Ausdrücke *ἐάν τις ἀπὸ νεκρῶν πορευθῇ*, *ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ*, V. 30. 31. — Endlich Apost. 2, 24, wo dem Auferwecken entgegengesetzt wird *κατελείφθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐξ ᾅδου*, folglich das Auferstehen ein Herausgehen der Seele aus dem Hades seyn muß. — Da nun aber die Auferstehung nicht etwa bloß die Bösen, sondern vornämlich die Guten und Frommen trifft, und auch die letztern nicht anders als durch die Auferstehung wieder zu Lebenden werden können (Matth. 13, 43. Apost. 24, 15); so müssen auch ihre Seelen in der Unterwelt seyn, und bei der Auferstehung aus derselben heraufgeführt werden.

Dieses zeigt auch b) der Gebrauch des Worts *νεκροὶ* im N. Test. Es ist schon oben gezeigt worden, daß im

A. Test. die Todten die im Hades befindlichen Seelen sind, und so ist es auch im N. Test. Nach unserer Vorstellung von Unsterblichkeit sind die Verstorbenen nicht Todte, sondern Lebende; ihr unsterblicher Geist lebt bei Gott; aber im N. T. sind sie durchgängig Todte, und werden überall den Lebenden (νεκροὶ und ζῶντες) entgegengesetzt. Schon die Hauptstelle allein 1 Kor. 15 wäre zum Beweise hinlänglich, wo im 22sten Vers die Todtenerweckung durch Christum durch: lebendig gemacht werden (ζωοποιηθήσονται) erklärt wird. Man vergleiche auch Offenb. 11, 18. Bestimmter aber erhellt dieses aus einigen andern Stellen.

Zuerst aus dem Beweise der Auferstehung der Todten, den Jesus Matth. 22, 23 ff. Mark. 12, 18 ff. Luk. 20, 27 ff. aus den Worten des A. Test. (2 Mos. 3, 6. 16) „ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" ableitet, indem er hinzusetzt: „nun ist Gott aber nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen." Darüber kann unter den Auslegern kein Streit seyn, daß hier Jesus den Ausdruck: ich bin der Gott Abrahams ꝛc. nicht so genommen haben kann: ich bin der Gott, den vormals Abraham verehrte; sondern so: ich bin der Gott, der Abraham liebt und ihm wohlthut. Denn daraus folgert nun Jesus, daß Gott auch nach dem Tode der Patriarchen ihr Gott seyn müsse. Die Kraft der angeführten alttestamentlichen Worte beruht darauf, daß die Juden die Todten in der Gewalt des Teufels, des Herrn des Hades, dachten, jene Worte aber aussagten, die Patriarchen seyen auch nach dem Tode noch Gott angehörig. Zugleich aber setzt Jesus auch, da er die Auferstehung am Ende der Welt daraus beweisen will, nothwendig voraus, daß die Patriarchen jetzt noch und bis zur Auferstehung νεκροὶ, Todte, sind, und daß

daher, wenn anders der Ausspruch Jehovas bestehen solle, eine Zeit kommen müsse, wo sie aus dem Zustande des Todes wieder herausgehen würden zum Leben. Also auch die frommen Patriarchen sind Todte, nicht Lebendige; auch sie, wenn sie Lebendige und der göttlichen Wohlthaten wieder Fähige werden wollen, müssen auferstehen aus der Unterwelt. Ihr Zustand daher, wenn auch kein bewußtloser und kein schmerzhafter, ist doch keine ζωή, kein Leben, sondern ein θάνατος, ein Tod. Nur der Zustand nach der Auferstehung, der den Zustand des Todes beendigt, heißt Leben, Apost. 11, 18. 13, 46. 48. 1 Kor. 15, 54 — 57. 2 Tim. 1, 10.

Dieses zeigt auch 1 Kor. 15, 12 — 32. Hätte sich Paulus die verstorbenen Frommen als lebend, im Genusse des Lebens und bei Gott befindlich gedacht, so hätte er sie nicht nur nicht durchgängig Todte nennen können, sondern seine Schlüsse würden auch aller Kraft ermangeln. Wenn, sagt er, überhaupt keine Todten auferstehen, so könnte auch Christus nicht auferstanden seyn, so wäret ihr (V. 17) noch in euern Sünden (d. i. dem Zustande des θάνατος nach diesem Leben unterworfen); so wären auch V. 18 die in Christo entschlafen sind verloren. Indem Paulus das Letzte sagt, muß er von unsrer jetzigen Vorstellung von Unsterblichkeit weit entfernt gewesen seyn, eben so wie von der, die wir bei Philo und Josephus finden. Denn da bedarf es einer Auferstehung nicht zur Beseligung der Seelen der Gerechten. Diese Beseligung macht aber Paulus von der Todtenauferstehung abhängig, durch welche sie erst beginnen soll; bis dahin also dachte er sich die in Christo Entschlafenen auch im Zustande des Todes. Daher ist verständlich, was er V. 19 beifügt: „wenn wir bloß

in diesem jetzigen Leben auf Christum hofften, so wären wir die elendesten Menschen;" womit er ausspricht, daß wir auch als todt auf Christum müßten hoffen können, nämlich daß er (wie der ganze Zusammenhang zeigt) die Todten erwecken werde zum Leben. Dieß bestätigen auch V. 29—32, wo er sagt, es sey thöricht, sich für einen Todten einer Lebensgefahr auszusetzen, wenn es keine Auferstehung gäbe, sondern dann sey es am klügsten, sich allen irdischen Genüssen zu überlassen. Er setzt also auch hier nothwendig voraus, daß die Verstorbenen Todte sind, und erst durch die Auferstehung wieder zum Leben kommen.

Da man nun alle Todte nach dem Verscheiden in einem Zustande in der Unterwelt dachte, welcher den Namen des Lebens nicht führen könne, und zu dessen Beendigung es der Auferstehung bedürfe; so finden wir c) dasselbe auch an dem bestätigt, was von Christo von der Zeit seines Verscheidens am Kreuze bis zu seiner Auferstehung gesagt wird. Er wird in diesem Zustande ein Todter (νεκρός) genannt Offenb. 1, 18. und wenn Christus 1 Kor. 15, 20. Kol. 1, 18. Apok. 1, 5. 26, 23 der Erste unter den von den Todten Auferstandenen genannt wird *), so setzt dieses doch nothwendig voraus, daß er bis zu seiner Auferstehung dem Reiche der Todten angehörte.

*) 1 Kor. 15, 20: ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Kol. 1, 18: πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Offenb. 1, 5: ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν. Kap. 26, 23: ὁ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. — Nur Paulus und der Vf. der Apokalypse nennen Jesum den Ersten der von den Todten Erstandenen. Es scheint daher, als ob Beide mit den Todtenerweckungen, welche die Evangelisten erzählen, unbekannt gewesen seyen. Wenn man aber auch vielleicht sagen wollte, daß sie die Erweckung des Jünglings zu Nain und der Tochter des Jairus nicht für eine Auferweckung von den Todten hätten rechnen wollen, so mußten sie doch ganz ge-

Dieß zeigen auch die Stellen von der sogenannten Höllenfahrt Christi, die man aber nicht mit Luthers fehlerhafter Uebersetzung Höllenfahrt, sondern Hadesfahrt, Fahrt ins Todtenreich, nennen sollte. Daß Jesu Seele, während sein Körper im Grabe lag, in den Hades hinabgestiegen sey, sagen Paulus und Petrus entschieden. Nach den Vorstellungen jener Zeit konnte man aber dieses Hinabsteigen nicht für eine freiwillige, etwa für einen besondern Zweck unternommene That der Seele Jesu ansehen, wie man späterhin, als sich die alte Vorstellung vom Hades bereits verdunkelt hatte, annahm, sondern man mußte es für die natürliche und nothwendige Folge des wahren, wirklich erfolgten Todes Jesu am Kreuze ansehen, und daher die Frage, warum Jesus in den Hades gegangen sey und was er dort gemacht habe? durchaus überflüssig finden.

Die Stellen sind α) Matth. 12, 40, wo ganz unverkennbar vom dreitägigen Aufenthalte Jesu in der Unterwelt die Rede ist. Denn καρδία τῆς γῆς leidet keine andere

---

wiß die Auferweckung des Lazarus, der auch wie Jesus drei Tage lang todt war, und die Matth. 27, 52 f. erzählten Erweckungen der Todten für „Auferstehung von den Todten" erkennen. Setzt man aber voraus, Paulus und der Verfasser der Apokalypse hätten die in den Evangelien erzählten Todtenerweckungen gewußt, so fragt es sich, wie sie Jesum den ersten der Auferstandenen nennen konnten? Denn die Erklärung: der Vornehmste," nach der man vielleicht greifen könnte, ist philologisch nicht erlaubt, da die gebrauchten Ausdrücke von dem Vorgang der Zeit nach gesagt sind. Mehrere Ausleger verstehen es so: Christus ist der erste gewesen, der so von den Todten erweckt worden ist, daß er nicht mehr starb, sondern zum ewigen Leben einging, während Lazarus und andere Erweckte wieder sterben mußten. Aber dieses liegt nur gar nicht in den Worten; es müßte dann heißen: πρωτότοκος τῶν ἀναστάντων εἰς τὴν ζωὴν αἰώνιον.

Erklärung als Tiefen, Innerstes der Erde, wo man eben den Hades hinsetzte. — β) Apost. 2, 27—32, wo Petrus in dem Beweise begriffen ist, daß die Worte Ps. 16, 8—11 nicht von David gelten könnten, sondern eine Weissagung auf die Auferstehung Christi seyn müßten. Nun heißt zwar im hebräischen Grundtext עָזַב mit folgendem לְ allerdings: übergeben, und der Psalmist sagt nur: du wirst meine Seele dem Hades nicht übergeben, das ist, mich nicht jetzt sterben lassen; aber der Apostel, indem er die Stelle auf Christum anwendet, faßt sie V. 31 etwas anders, nämlich von dem Verweilenlassen der Seele Jesu im Hades: Christi Seele ist nicht von Gott verlassen worden zum Hades, um dort eingeschlossen zu bleiben, noch sein Körper im Grabe zur Verwesung. Denn sollten die Ausdrücke, wie im 16ten Psalm, bloß vom Sterben (das hier nach seinen Theilen beschrieben wird, nämlich nach dem Hinabsteigen der Seele in den Hades und nach der Verwesung des Körpers im Grabe) gelten, so würden sie zum Beweise nicht gepaßt haben, da ja Christus auch wirklich gestorben war. Der Unterschied ist aber der, daß Davids Seele im Hades belassen und sein Leib der Verwesung übergeben wurde, Christi Seele aber nicht im Hades blieb und sein Leib nicht verwesete. Das Letztere legte daher der Apostel in die Worte des Psalmisten nach der bei den Rabbinen allgemein üblichen Erklärungsweise alttestamentlicher Stellen, welche von den jüdischen Hörern der Rede des Petrus für vollkommen beweisend angenommen wurde.

γ) Eph. 4, 8—10. „Darum sagt die Schrift (Ps. 68, 19): indem er aufstieg zur Höhe, hat er die Gefangenen fortgeführt, und den Menschen Geschenke gegeben." Die Worte: „er stieg auf," was setzen sie anders voraus,

als daß er auch (vorher) herabgestiegen ist in den Abgrund der Erde? Der nun hinabstieg, ist derselbe, der auch über alle Himmel emporstieg, daß er alles erfülle." Die Hauptsache sind die Worte: κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, er stieg in die untersten Tiefen (d. i. den Abgrund) der Erde. Man hat sich Mühe gegeben, diesen Ausdruck anders zu erklären, aber vergebliche, da der Sprachgebrauch nur Eine Bedeutung, die angegebene, gestattet. Man sagte nämlich τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς sey nichts als eine Umschreibung der Erde selbst, und das Herabsteigen zur Erde bezeichne seine Menschwerdung („das Wort ward Fleisch" Joh. 1, 14). Es ist aber ganz irrig, daß τὰ μέρη mit folgendem Genitiv den Ort selbst nach seinem ganzen Umfange bezeichne. Die Theile können nie das Ganze seyn, wenn es nicht πάντα τὰ μέρη heißt. Wenn nun nur die tiefsten Theile der Erde genannt werden, so werden ja eben dadurch die obern Theile ausgeschlossen, und nur die untern Theile vom Ganzen bezeichnet. — Man berief sich zwar darauf, Matth. 2, 22 heiße τὰ μέρη τῆς γαλιλαίας nichts weiter als Galiläa; aber dieses ist philologisch eben so unmöglich, wie an den andern Orten, wo dieser Ausdruck noch vorkommt, nämlich Matth. 15, 21. 16, 13. Mark. 8, 10. Apost. 2, 15. In allen diesen Stellen ist τὰ μέρη Theil, nicht aber das Ganze nach allen seinen Theilen, was nicht einmal einen Sinn geben würde. Noch dazu aber ist μέρη als ein Interpretament in unsrer Stelle kritisch verwerflich. Auch in der zum Beweise angeführten Stelle Jes. 44, 23 sind תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ nimmermehr die Erde, sondern die Tiefen der Erde, die Unterwelt. Denn der Prophet fordert zum Preise Jehova's auf die Himmel, die Tiefen der Erde, die Berge, die Wälder. Vielmehr sind

τὰ κατώτερα oder κατώτατά τινος die tiefsten Theile einer Sache, wie auch Neh. 4, 13. 5 Mos. 32, 22. Ps. 86, 12. 139, 15. Vergl. Sir. 51, 6: συγγενὴς ᾅδου κάτω. — Die Sache ist diese. Paulus wendet die Psalmstelle auf Christum an, und zwar wegen der Worte: er hat den Menschen Gaben gegeben, oder Geschenke gemacht, was er auf die Sendung des göttlichen Geistes nach Jesu Himmelfahrt bezieht. Zugleich will er aber auch zeigen, daß auch die andern beiden Momente der Psalmstelle: er ist zur Höhe aufgestiegen und hat die Gefangenen mit sich fortgeführt, von Jesu zu verstehen seyen. Diese nämlich seyen an ihm dadurch zur Erfüllung gekommen, daß er nach dem Tode in den Hades gestiegen, von da wieder emporgestiegen sey, und die im Hades befindlichen Gefangenen (die Seelen der frommen Väter) mit sich fortgeführt habe. Wir werden die vollste Bestätigung dieser Vorstellung bei den ersten Kirchenvätern finden, wovon unten die Rede seyn wird.

Unbestimmt δ) ist 1 Tim. 3, 16, wo man das ὤφθη ἀγγέλοις, er ist sichtbar worden den Engeln, eben so wohl auf sein Hervorgehen aus dem Grabe in Gegenwart der Engel, als auf sein Erscheinen im Hades vor Satan und seinen Engeln beziehen kann. Desto bestimmter spricht ε) 1 Petr. 3, 19. 20 vom Hingange Jesu in den Hades. Denn die Worte: „er ging hin und verkündigte den Geistern in dem Gefängniß," können nichts anderes heißen, als: er ging in den Hades, das allgemeine Gefängniß der Seelen. Wäre aber daran noch ein Zweifel, so würde er durch Kap. 4, 6 νεκροῖς εὐηγγελίσθη gehoben werden. Ob nun aber gleich hier nicht bestimmt gesagt wird, wenn Jesus in den Hades gestiegen sey, so ergibt sich doch aus den ganzen Ansichten der Zeit, so wie aus

den ältesten Schriften der Christen, daß man dieses Hinabsteigen in die Zeit zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung setzte.

Ich komme nun zu dem zweiten Theile des Satzes, in dessen Beweis ich begriffen bin, nämlich, daß nur die Seelen der Martyrer, die für Christum sterben, eine Ausnahme von dieser Ordnung machen, und nicht in den Hades, sondern unmittelbar zu Gott in den Himmel kommen. — Daß dieses Vorstellung der ältesten apostolischen Kirche war, ist bekannt, und es läßt sich darum schon im Voraus erwarten, daß wir diesen Satz auch im N. T. finden werden.

Er scheint nun schon in der Rede Jesu Joh. 13, 36—38. Kap. 14, 1—4 zu liegen. Jesus hatte seinen Jüngern seinen bevorstehenden Kreuzestod und den dadurch bedingten Hingang zu Gott vorherverkündigt. Da fragt Petrus V. 36: „wo gehest du hin?" Diese Frage bezog sich auf Jesu Aeußerung V. 33: wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen. Es ist kein Zweifel, daß bei ὑπάγειν sowohl hier als im 36sten Verse, nicht von dem Hingange zum Kreuze die Rede ist, sondern von dem Hingange zum Vater, πρὸς τὸν πατέρα. Dieses zeigt der ganze Johanneische Sprachgebrauch, s. Kap. 13, 1. 3. Kap. 7, 33. 16, 5. 10. 16. 17. und auch das einfache ὑπάγω Joh. 8, 21. 22. 14, 4. 5. 28, in welcher letztern Stelle es erklärt wird durch πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα. Der Sinn des 33sten Verses ist daher nicht: wohin ich gehe, nämlich an das Kreuz, könnt ihr mir nicht folgen; sondern: zu Gott, in den Himmel könnt ihr mir nicht folgen. Der Grund aber davon kann nicht darin liegen, daß Jesus die Apostel etwa für Sünder hielt, denn wie hätte

er das gekonnt? sondern daß das Gehen zum Vater ein besonderer Vorzug war, den die Apostel bei aller ihrer Frömmigkeit nicht in Anspruch nehmen konnten. Welche Bedingung aber dazu erforderlich sey, zeigt die Antwort auf die Frage des Petrus V. 36, wo Jesus den V. 33 ausgesprochenen Gedanken dahin einschränkt, daß er sagt: nur jetzt noch kannst du mir nicht zum Vater folgen; aber es wird später geschehen. Hätte Jesus damit nur dieses sagen wollen, du wirst später als ich sterben, und dann im Tode, wie alle Fromme, auch zu Gott kommen; so hätte sich ja dieß von selbst verstanden. Das Folgen, ἀκολουθῆσαι, ist vielmehr das Folgen in den Martyrertod und dadurch zu Gott; und Jesus deutet damit an, wie auch später Joh. 21, 18. 19, daß Petrus den Martyrertod erleiden werde. Petrus scheint dieses auch verstanden zu haben, da er V. 37 versichert, er könne seinem Herrn wohl folgen, denn er sey bereit mit ihm den Tod zu leiden. Nachdem nun Jesus den Petrus wegen dieser letztern Versicherung auf die Schwäche seines Herzens verwiesen hatte, so benutzte er K. 14 die Gelegenheit, seine Freunde zu ermuthigen, daß sie auch den Tod nicht scheuen sollten (V. 1 μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία), indem er V. 2—4 sagt: Gott habe für die, welche für ihn eines gewaltsamen Todes stürben, Wohnungen im Himmel, und dahin sollten sie auch kommen, und bei ihm seyn. Denn sie wüßten ja, daß er zu Gott gehe, und kennten auch den Weg dazu, den er dießfalls betrete, nämlich den Martyrertod. — Indessen läugne ich nicht, daß auch die gewöhnliche Erklärung dieser Stelle vertheidigt werden kann, und daß man wegen des πάλιν ἔρχομαι V. 3 auch an die Erhebung der Apostel zum Himmel bei der letzten Zukunft, am jüngsten Tage,

denken kann. — Eben so ist es den Worten nach ungewiß, ob Joh. 17, 24 von einem als baldigen Schauen der Herrlichkeit vor der letzten Zeit, oder von dem Eingange zu dieser Herrlichkeit am letzten Tage der Dinge zu verstehen sey, und nur die andern deutlichern Stellen berechtigen, auch hier die letztere Vorstellung anzunehmen.

Eine andere Stelle dieser Art ist Apost. 7, 59. Stephanus sah (V. 56) den Himmel offen, und des Menschensohn sitzen zur Rechten Gottes, und rief, als er gesteinigt wurde, V. 56: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf, oder: empfange meinen Geist!" — Zum Beweise, daß die Apostel geglaubt und gelehrt hätten, der Geist des Menschen komme unmittelbar nach dem Tode zu Gott, ist diese Stelle nicht zu brauchen. Denn als bloßer Wunsch, als Bitte des Stephanus, erregt durch das Schauen Christi als sitzend zur Rechten Gottes, kann sie nichts für den allgemeinen Glauben seiner Mitchristen erweisen. Dagegen erklärt sie sich ganz natürlich aus dem Glauben an die Prärogative der Martyrer. Indem Stephanus in die Zahl derselben eintrat, sprach er die Bitte aus, daß er auch der Belohnung derselben, der Aufnahme zu Gott, möge gewürdigt werden.

Ferner 2 Kor. 5, 1 — 10. Man hat diese Stelle immer gebraucht als Beweis, daß Paulus erwartet habe, er werde unmittelbar nach dem Tode, also ohne in den Hades zu müssen, zu Christo kommen. Besonders urgirte man die unmittelbare Verbindung V. 8 zwischen dem *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* und dem *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον*, was jeden Mittelzustand ausschließe. Dieß ist auch richtig. Denn ob es gleich wahr ist, daß Paulus die Ankunft Jesu und die Auferweckung der Todten bald, und noch

bei seinem Leben erwartete, und daher vielleicht glauben konnte, er werde gar nicht in die Unterwelt kommen, sondern, wie er 1 Thess. 4 sagt, als Lebender für den Himmel umgewandelt werden; so weiset doch der Zusammenhang auf etwas anderes hin. Der Apostel hatte im Vorhergehenden (Kap. 4, 7 — 18) ausführlich davon gesprochen, daß er (er spricht nämlich von sich selbst in der ersten Person der Mehrzahl wir, was nicht etwa von allen Menschen gilt) — einem gewaltsamen Tode für die Sache Jesu, oder dem Martyrerthum täglich entgegensehe, führt aber nun auch Kap. 4, 1 ff. das an, was ihn dabei tröste, nämlich V. 1: „ich weiß, daß, wenn mein irdisches Wohnhaus zerstört wird (d. i. mein Leib getödtet wird), ich einen andern Bau habe, eine nicht von Händen erbaute Wohnung, eine ewige nämlich im Himmel (d. i. daß ich von Gott mit einem himmlischen Leibe werde überkleidet werden)." Nachdem er nun gesagt hatte V. 2 — 7, daß er sich sogar darnach sehne, den irdischen Leib abzulegen und den himmlischen zu überkommen, so spricht er V. 8 die Zuversicht aus, die er habe, nun bald aus seinem Leibe auszuwandern und einzuwandern zum Herrn. In dieser ganzen Stelle aber hat Paulus nicht den natürlichen Tod, sondern den gewaltsamen, den Martyrertod, im Auge, dem er entgegensah, und spricht daher auch nicht von dem, was ihm beim natürlichen Tode bevorstehe, sondern davon, was er beim Martyrertod zu hoffen habe.

Genau dasselbe gilt nun auch von Philipp. 1, 23: „ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu seyn," wo auch beides, als unmittelbar sich folgend, verbunden wird, und also jeder Mittelzustand im Hades ausgeschlossen zu seyn scheint. Dem ist auch wirklich so, aber wieder nicht als

etwas, was bei allen Christen und bei dem natürlichen Tode folge, sondern als etwas, als ein Gewinn (κέρδος V. 21), den der Apostel von seinem Martyrertode erwartet. Denn er schrieb diesen Brief aus Rom, wo er im Gefängniß lag (V. 17), und dem Martyrertode entgegensah. Er bekennt nun hier, daß er bereit sey, sein Leben aufzuopfern, weil Jesus doch durch seinen Leib (V. 20) werde verherrlicht werden, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου, d. i. er möge nun losgesprochen oder zum Tode verurtheilt werden. Das Leben sey nützlich, aber das Getödtetwerden bringe ihm auch Gewinn, so daß er nicht wisse, was er sich mehr wünschen solle, ob länger zu leben, oder den Tod zu leiden und bei Christo zu seyn. Auch hier also ist es der Vorzug des Martyrerthums, den der Apostel für sich erwartet. Dieses zeigt auch Philipp. 3, 10. 11, wo Paulus sagt, er sey bereit Christo ähnlich zu werden, und einen ähnlichen Martyrertod zu erleiden (συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ) εἴ πῶς καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν, damit ich vielleicht auch gelange zur Auferstehung von den Todten (ἐξανάστ. τῶν νεκρῶν für ἀνάστασις ἐκ τῶν νεκρῶν). Hier kann Paulus nicht an die allgemeine Auferstehung der Christen gedacht haben, die ihm, wenn er starb, gar nicht zweifelhaft seyn konnte, sondern nur an die unmittelbare Auferstehung, welche man als eine besondere Belohnung des Martyrertodes betrachtete. Das εἴ πως ist nicht grade zweifelnd, sondern Ausdruck der Bescheidenheit, weil sich der Apostel mit Christo vergleicht. Der Sinn ist: wenn ich Christo im Tode gleiche, so darf ich auch hoffen, wie er von den Todten erweckt zu werden.

Hebr. 12, 23 werden unter dem, was die Christen in Hoffnung erwarten, nämlich dem himmlischen Jerusalem,

den Schaaren der Engel, den Mittler Christus, auch „die Seelen der vollendeten Gerechten" genannt, daher es scheinen könnte, als setze der Vf. voraus, die bis dahin verstorbenen Christen seyen bereits im Himmel. Dagegen ist aber zu bemerken, daß von Christen nicht bestimmt die Rede ist, sondern von Gerechten (δικαίοις) überhaupt, und daß daher auch hierbei an die Gerechten des A. Test. zu denken ist, und vielleicht mehr an diese als an die Christen; daß aber unter τετελειωμένοις nicht Geister zu denken sind, die an sich vollkommen geworden sind, sondern solche, die im Kampfe bewährt und mit der Krone des Lebens geschmückt worden sind, daher auch die Kirchenväter τελειοῦσθαι von den Martyrern häufig brauchen. An diese, die Martyrer vor Christo und nach Christo, hat man daher hier zu denken, die sonach hier nicht als in der Unterwelt, sondern als im Himmel befindlich dargestellt werden.

Alle diese Stellen müssen uns aber um so mehr berechtigen, sie von der besondern Belohnung des Martyrerthums zu erklären, da, wie wir vorhin sahen, schon vor Jesu Zeit der Glaube der Palästinenser für die Martyrer eine Versetzung in den Himmel zu Gott erwartete, und diese Erwartung bei den ältesten apostolischen Vätern und in der Offenbarung Johannis gleichfalls gefunden wird. Denn in der Apokalypse finden wir die Seelen der Martyrer auch schon vor der Auferstehung in dem Himmel, Kap. 6, 9—11: „ich sahe unter dem (himmlischen) Altar „die Seelen der wegen des Wortes Gottes und des von „ihnen abgelegten Zeugnisses Getödteten (ψυχὰς τῶν ἐσφα„γμένων); und sie schrien mit lauter Stimme: wie lange, „Herr, du heiliger und wahrhaftiger, richtest und rächest „du nicht unser Blut an den Bewohnern der Erde? Und

„es wurden ihnen weiße Gewänder gegeben und ihnen ge„sagt, daß sie sich noch einige Zeit beruhigen möchten, „bis auch ihre Mitknechte und Brüder, denen bestimmt ist „erschlagen zu werden, wie sie, ihr Geschick erfüllt haben „würden." Noch ausführlicher wird das Heer der Martyrer im Himmel Kap. 7, 9 — 17 geschildert. Auf die Martyrer beziehen sich auch die Worte Offenb. 14, 13: selig sind die Todten, die in dem Herrn (um des Herrn willen) sterben von nun an. Fürwahr, spricht der Geist, sie sollen Ruhe haben von ihren schweren Leiden; aber die Belohnung ihrer Thaten soll ihnen folgen (ungesäumt ihnen zu Theil werden).

§. 21. Fortsetzung.

3) Die Auferweckung der Todten beendigt den Zustand des Todes, in welchem sich die Seelen befinden. — Dieser Satz hat für uns hier nur ein Interesse, in wiefern er dient, die ganze Reihe der Vorstellungen aufzuhellen. Es sind nämlich überall νεκροὶ, Todte, welche als Object der Auferweckung bezeichnet werden, die also in einem solchen Zustande sich befinden, wo ihnen das Prädikat ζῶντες, Lebende, nicht ertheilt werden kann. Der Zustand aber, in welchen sie durch die Auferweckung übergehen, heißt durchgängig Leben; sie werden aus Todten Lebendige. Alle diese Sätze bedürfen keines besondern Beweises, da sie von der ganzen Redeweise des N. T. bezeugt werden; z. B. Apok. 20, 4. 5.

Was die Auferstehung selbst betrifft, so sind die Vorstellungen im N. Test. darüber nicht ganz gleich. In den drei ersten Evangelien wird von Jesu die Auferstehung der Todten gegen die Sadducäer Matth. 22, 23 ff.

Mark. 12, 18. Luk. 20, 27 ff. vertheidigt, ohne daß jedoch das Ereigniß selbst näher beschrieben, und etwas bestimmt würde über die Zeit, wenn, und die Art, wie die Auferstehung geschehen solle, und ob alle, oder nur die Guten, ob alle zugleich oder zu verschiedenen Zeiten zum Leben kommen. Doch ist aus dem, was Jesus über den Zustand der Auferstandenen hinzufügt, zu schließen, daß er nur von der Auferstehung der Gerechten spreche; nämlich daß er sagt, sie würden wie die Engel Gottes, sie würden Söhne Gottes seyn, und nicht wieder sterben können. Da nun, wie wir nachher hören werden, die Bösen allerdings wieder in den Hades zurück müssen und ihr Zustand daselbst Tod genannt wird; so scheint Jesus nur von der Auferstehung der Gerechten zu reden, wie er auch an einem andern Orte Luk. 14, 14. 15 die „Auferstehung der Gerechten" besonders nennt. Auch erhellt aus diesen Stellen nicht, ob die Auferstehenden den vorigen Körper, oder einen neuen, himmlischen Körper bekommen sollen; sondern nur so viel sieht man, daß sie den Engeln gleich seyn, einen lichtglänzenden und unsterblichen Leib haben sollen. Vergl. Matth. 13, 43. — Daß auch die Bösen, daß alle, auch die Heiden, auferstehen, das wird in den drei ersten Evangelien nirgends ausdrücklich gesagt. Denn in den Stellen, wo vom messianischen Gericht die Rede ist, Matth. 13, 30. 37 ff. 25, 41 ff. wird der Auferstehung nicht gedacht, und so gesprochen, daß die von den Bösen gesagten Worte auch bloß von denjenigen gelten können, die der Tag des Gerichts am Leben finden wird. Nicht zu übersehen ist auch, daß in den Stellen von der Wiederkunft des Messias zu seinem Reiche Matth. 24, 30 f. 25, 31 ff. Mark. 13, 26 ff. Luk. 21, 27 ff. der Auferweckung der

Todten nicht gedacht wird. — Doch setzen einige Stellen eine Auferstehung aller, auch der Bösen, voraus, nämlich Matth. 5, 29. 30. 10, 28. 18, 8. 9. Mark. 9, 43 — 48. Luk. 12, 5, wo es heißt, daß nicht nur die Seelen, sondern auch der Leib der Bösen in die Gehenna geworfen werden solle, was also voraussetzt, daß die Leiber der Bösen wieder aufs Neue mit ihren Seelen verbunden werden sollen. Wenn aber dieses geschehen werde, ob gleichzeitig bei der Auferstehung der Gerechten zum Reiche des Messias, oder erst am Ende der Welt, ist aus diesen Stellen allein nicht ersichtlich.

In dem Evangelio Johannis ist von einer allgemeinen Auferstehung der Guten und Bösen, und zwar jener zum Leben, dieser zur Verdammniß, bestimmt die Rede, Joh. 5, 25—29. Joh. 11, 25. 26.

Eben so gedenkt die Apostelgeschichte der durch Christum zu bewirkenden Auferstehung der Gerechten und Ungerechten, Kap. 24, 15. vergl. Kap. 10, 42.

Der Apostel Paulus spricht nicht nur überhaupt an mehrern Orten von der Auferstehung der Todten, die er überall mit dem Wiederkommen Christi verknüpft, sondern er vertheidigt auch 1 Kor. 15 diese Lehre ausführlich, läßt uns jedoch darüber in Ungewißheit, ob er auch eine Auferstehung aller Menschen überhaupt, oder nur derer, die Anspruch auf das Reich des Messias machen können, lehre. Denn 1 Korinth. 15, 22 wird zwar gesagt: „wie in Adam alle sterben, so sollen in Christo alle lebendig gemacht werden," und man könnte daher glauben, daß die Auferstehung alle Gestorbene ohne Ausnahme betreffe; aber man wird wieder zweifelhaft, wenn es nun V. 23 f. weiter heißt: „jeder aber (wird lebendig gemacht werden) nach seiner

Ordnung; zuerst Christus, hernach die Christen bei seiner Wiedererscheinung; darauf das Ende, wenn er (Christus) das Reich dem Vater übergeben wird." Hier fehlt nun die Auferstehung aller; denn εἶτα τὸ τέλος kann philologisch nichts anderes heißen als: darauf folgt das Ende der Welt; nicht aber kann τὸ τέλος, wie ich es früher mit Andern auch verstehen wollte, so viel heißen als: der Ueberrest der Menschen, die Uebrigen. Paulus scheint daher eine Auferstehung nicht aller Menschen sondern nur der an Christum Glaubenden zu erwarten, wie er auch in der andern Hauptstelle 1 Thess. 4, 16. 17 nur der Auferstehung der Christen gedenkt. Aber der Vortrag 1 Kor. 15, 24 ist nicht vollständig; nach den Worten: darauf folgt das Ende, hat man hinzuzudenken, und dann werden auch die übrigen Menschen auferstehen und gerichtet werden. Paulus hat es nur nicht zugesetzt als etwas, was seine Leser ohnehin schon wußten.

Dieses muß man wenigstens vermuthen, nicht nur weil er doch V. 22 sagt: alle sollen wieder lebendig werden, sondern auch weil man in der Offenbarung Johannis die Ordnung der Auferstehung so beschrieben findet. Nach Offenb. 20, 4. 5 stehen erst die wahren Verehrer Jesu auf und leben, und herrschen mit Christo tausend Jahr. „Die übrigen Todten aber (V. 5.) kommen nicht zum Leben, bis die tausend Jahre erfüllt seyn werden; das ist die erste Auferstehung." — Nach Verfluß dieser tausend Jahre des messianischen Reichs, also zu der Zeit, wo der Messias, wie Paulus sagt, das Reich dem Vater übergeben wird, stehen nun, wie V. 12—15 erzählt wird, alle Todte ohne Ausnahme auf zum allgemeinen Gericht.

Auch der Verfasser des Briefs an die Hebräer hat die

Lehre von der Auferstehung. Er nennt Hebr. 6, 2 die Lehre „von der Auferstehung der Todten und den ewigen Strafen" unter denjenigen, worin seine Leser früher unterrichtet worden seyen. Er erwähnt sie auch sonst Kap. 11, 35, ohne jedoch sich über ihre Beschaffenheit näher zu erklären. Mit Unrecht hat man aber aus Hebr. 9, 27. 28 schließen wollen, er habe die Auferstehung und das Gericht gleich unmittelbar nach dem Tode eines jeden Menschen erwartet. Denn ob es gleich heißt: „wie dem Menschen bestimmt ist, ein Mal nur zu sterben, hernach aber das Gericht," so ist doch damit die Auferstehung der Todten nicht ausgeschlossen. Er gedenkt ihrer nur nicht, weil er ihrer für seinen Zweck gar nicht bedurfte. Er will nämlich zeigen, daß Jesu Opfer für die Sünde und den Tod nur ein Mal dargebracht worden sey für immer, und bezieht sich darauf, daß auch dem Menschen nur ein Mal zu sterben und gestraft zu werden bestimmt sey; denn κρίσις ist hier nicht das Gericht sondern die Strafe, wie öfters. Natürlich konnte er der Auferstehung nicht erwähnen, da sie nicht zu dem gehört, was das Opfer Christi aufheben sollte. Aus dieser Stelle ist nun aber dieß gewiß, daß das Sterben oder der Tod als Strafe der Sünde betrachtet wird; wovon hernach. Daß der Brief an die Hebräer übrigens die Wiederkunft Christi zum Gericht kennt, also davon weit entfernt ist, das Gericht unmittelbar nach dem Tode eines Jeden zu setzen, zeigt die Stelle Kap. 10, 37.

4) Auf die Auferstehung der Todten und das Gericht kommen die Guten oder Gerechten zu Gott, in himmlische Wohnsitze und leben ewig; die Bösen und die bösen Geister aber kommen

auf ewig in die Unterwelt, oder in die Gehenna.

Schon in den drei ersten Evangelien wird in Hinsicht der Guten ihr Kommen zu Gott mehrmals versichert, wie Matth. 5, 12 „seyd fröhlich und getrost, denn euer Lohn im Himmel (d. i. im Himmelreich) wird groß seyn." Matth. 5, 8: „selig sind die reines Herzens sind, denn sie sollen Gott schauen." Diese Aussprüche lassen zwar den Zeitpunkt unbestimmt, wenn es geschehen soll, ob gleich nach dem Tode oder erst nach der Auferstehung; es ist aber das Letztere anzunehmen, weil hier von messianischen Belohnungen die Rede ist, und auch in andern Stellen das ewige Leben erst nach der Auferstehung beginnt. S. Matth. 13, 43. 25, 41., und das „ewige Leben" der Gehenna entgegengesetzt wird, Matth. 25, 41. 46. Mark. 9, 43—48. Eben so wird die Verdammniß zur Gehenna nach dem messianischen Gericht gesetzt, Matth. 13, 30. 37 ff. 5, 29 f. 25, 30. 41. 46. 8, 12. 22, 13.

Im Evangelio Johannis wird auch die Erhebung der Frommen zu Gott in den Himmel bestimmt ausgesprochen, Joh. 14, 1—4. 17, 24. Joh. 8, 51. 6, 40. 44. 5, 21—29. so wie die Bestrafung der Bösen, ohne daß jedoch hier an irgend einem Orte der Gehenna und des Feuers gedacht würde. — Eben so lehren Paulus, der Brief an die Hebräer und die übrigen Apostel, z. B. 1 Kor. 15. 1 Thess. 4, 14 f. 2 Kor. 5, 1 ff. 2 Tim. 1, 10. Hebr. 6, 19 20. 10, 27. 34. 11, 13—16. 12, 22—24. — Nur die Offenbarung Johannis hat eine andere Vorstellung, indem sie nicht ein Kommen der auferstandenen Frommen zu Gott in den Himmel lehrt, sondern das Herabkommen des himmlischen Paradieses und des himmlischen Jerusalems auf die

Erde, Offb. 21, 1 ff. 22, 2—17, eine Vorstellung, die auch 2 Petr. 3, 13 zu Grunde zu liegen scheint.

§. 22.

Erörterung des besondern neutestamentlichen Sprachgebrauchs über den künftigen Zustand der Seelen nach dem Tode.

Zu Vermeidung von einer Menge Mißverständnissen, in welche die Ausleger des N. T. bei den Worten *θάνατος*, *ὀργὴ*, *ἀποθνήσκειν*, *ζωὴ*, und *ζωὴ αἰώνιος* verfallen sind, ist es nothwendig, den neutestamentlichen Sprachgebrauch hierüber noch besonders zu erörtern.

Von den Strafen der Bösen in der Gehenna wird im ganzen N. Test. sehr oft *ὀργὴ*, nämlich *θεοῦ*, gebraucht, und bestimmter noch, *ἡ μέλλουσα ὀργή*, die zukünftige Strafe nach dem Gericht. So steht es Matth. 3, 7, wo es von den Pharisäern heißt, sie suchten dem zukünftigen Zorn, d. i. den Strafen in der Gehenna, zu entrinnen. Daß damit nicht etwa jede Strafe nach dem Tode, sondern das unauslöschliche Feuer der Gehenna gemeint sey, zeigt der 12te Vers. Eben so in der Parallelstelle Luk. 3, 7. 17. Am deutlichsten zeigt die Bedeutung des künftigen Zorns die Stelle Matth. 23, 33 „ihr Schlangen, ihr Otternbrut, *πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης;* wie mögt ihr doch der Verdammniß oder den Strafen der Hölle entfliehen? — In eben dieser Bedeutung finden wir *ὀργὴ τοῦ θεοῦ* Joh. 3, 36, wo es heißt: der Zorn bleibt über ihn, d. i. er ist den ewig dauernden Strafen der Gehenna unterworfen. Eben so Röm. 5, 9. 1 Thess. 1, 10. vergl. 2 Thess. 1, 8—10.

Von dem Zustande der Todten sowohl der Guten als der Bösen in der Unterwelt, vor der Auferstehung, wird nicht selten das Wort θάνατος gebraucht, häufiger aber von der Unterwelt nach der Auferstehung, weil dahin (in die Gehenna) die Bösen wieder verstoßen werden. θάνατος ist daher nicht etwa überall das Sterben, oder die Nothwendigkeit und Herrschaft des sinnlichen Todes, sondern häufig ist es der Zustand des Todes in der Unterwelt, theils vor, besonders aber nach der allgemeinen Auferstehung. Der Gegensatz des θάνατος, der bisweilen auch ἡ ἀπώλεια heißt, ist die ζωὴ, oder bestimmter die ζωὴ αἰώνιος, das Leben, das ewige Leben der Guten bei Gott, im Himmel. Eben diesen Bedeutungen folgen auch die Zeitwörter ἀποθνήσκειν und ζωοποιεῖσθαι.

Schon oben habe ich bemerkt, daß Tod im A. Test. oft vom Zustande der Verstorbenen und vom Hades selbst gebraucht werde, und daß auch das Buch der Weisheit unter θάνατος einen Zustand der Bestrafung nach dem Tode verstehe. Dieß läßt im Voraus erwarten, daß auch der neutestamentliche Sprachgebrauch hierin jener Gewohnheit folgen werde.

Zum Beweise des letztern mögen einige Stellen hier näher erörtert werden. — In den drei ersten Evangelien wird, mit Ausnahme des Hades in der Erzählung vom Lazarus, und des Paradieses in dem Trostwort Christi zum Schächer, des Zustandes der Seelen nach dem Tode nicht besonders gedacht, sondern nur die Gehenna an mehrern Orten genennt, deren Beschreibung auch die Apokalypse (Off. 4, 10. 19, 20.) enthält. Dagegen wird den Strafen der Gehenna die ζωὴ αἰώνιος entgegengesetzt Matth. 25, 41—46. Mark. 9, 43—48., woraus sich von selbst ermessen

läßt, daß der Zustand in der Gehenna nicht als ζωή, sondern als θάνατος, und zwar als θάνατος αἰώνιος gedacht wird, dessen Feuer nicht verlöscht, dessen Wurm nicht stirbt, Mark. 9, 43—48, und das darum auch das ewige Feuer heißt, Matth. 25, 41 ff. Jud. V. 7.

Entschiedener tritt der Sprachgebrauch im Evangelio Johannis hervor. Hier wird Kap. 3, 15. 16 der ζωὴ αἰώνιος entgegengesetzt das ἀπόλλυσθαι, d. h. das nicht wieder zum Leben kommen, das Verharren im Zustande des Todes. Dieses belegt Joh. 10, 28 „und ich gebe ihnen das ewige Leben, καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα, sie werden nicht verloren gehen für immer, d. i. sie werden zwar sterben, wie alle, aber nicht im Tode im Zustande des Todes verbleiben. Noch bestimmter tritt diese Bedeutung des ἀπόλλυσθαι heraus 1 Kor. 15, 18, wenn Paulus sagt: wenn die Todten nicht auferstehen ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν χριστῷ ἀπώλοντο, so wären auch die verstorbenen Christen (nicht: unglücklich, sondern) dem Tode dahin gegeben, kämen nicht wieder zum Leben, blieben im Hades. Ueber ἀπώλεια vergleiche man auch 2 Petr. 3, 7. Joh. 3, 36 „wer an den Sohn glaubt, der hat (bekommt) das ewige Leben; wer aber dem Sohne den Glauben versagt, wird nicht zum Leben kommen (οὐκ ὄψεται ζωήν), sondern die Strafe Gottes bleibt über ihn, (ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.) Hier ist der Gegensatz des ewigen Lebens das οὐκ ὄψεται ζωήν, also das Verbleiben im Zustande des Todes, das μένειν ἐν τῷ θανάτῳ, oder wie es hier erklärt wird: die Strafe bleibt über ihn, d. h. er tritt nicht nur, wie alle Andere durch das Sterben in die Unterwelt, in den θάνατος, sondern er bleibt auch in die-

sem Zustande. — Joh. 5, 24 „wer mein Wort höret — der hat das ewige Leben, und geräth nicht in die Strafe (κρίσις), sondern wird aus dem Tode zum Leben übergehen, μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.) — Ἐκ τοῦ θανάτου kann nicht heißen: wenn er einstens stirbt, als ob der Sterbende gleich nach dem Verscheiden zum Leben übergehe; denn dann würde es nicht heißen ἐκ τοῦ θανάτου, sondern ἐν θανάτῳ, und so wie ζωὴ nicht ein Ereigniß, sondern einen Zustand anzeigt, so muß auch θάνατος nicht das Sterben, sondern den Zustand der Verstorbenen anzeigen. Die Hauptsache aber ist, daß V. 25—29 aussagt, wie das μεταβαίνειν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν geschehen soll, nämlich durch die dereinstige Auferweckung von den Todten; θάνατος kann also hier nicht das Sterben seyn, sondern der Zustand des Todes in der Unterwelt, dessen Beendigung man durch die Auferstehung erwartete. Das Perfectum μεταβέβηκεν wird gebraucht, weil der Sprechende die Zukunft sich schon als vergangen dachte. S. Winers Grammatik des N. T. S. 117. Man kann übersetzen: er ist anzusehen als einer, der schon übergegangen ist zum Leben; d. i. er wird ganz gewiß zum Leben übergehen. Denn diejenigen, welche hier an geistlich Todte und an eine geistliche Auferstehung denken wollen, verdienen bei der Bestimmtheit der Ausdrücke, besonders V. 28. 29, keine Widerlegung. Auch Joh. 6, 40. 44 zeigen, daß das Mittel, zum ewigen Leben zu gelangen, das Auferwecktwerden am letzten Tage ist; und darnach ist auch die ähnliche Stelle 1 Joh. 3, 14 zu erklären, woraus auch erhellet, daß das μεταβαίνειν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν entgegengesetzt ist dem μένειν ἐν τῷ θανάτῳ, dem Verbleiben in dem Todeszustande, daher auch hieraus folgt, daß θάνα-

τος hier nicht der Act des Sterbens, das Versterben seyn kann.

Joh. 8, 21. 24. Hier sagt Jesus, er gehe zum Vater, d. i. in den Himmel, zum Leben; dahin aber konnten die Juden nicht kommen, vielmehr würden sie wegen ihrer Sünden sterben, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. Hier kann sterben nun auf keine Weise vom leiblichen, gewöhnlichen oder etwa von einem frühzeitigen Tode gesagt seyn, denn von diesem war ja Jesus selbst nicht frei und keiner seiner Verehrer; sondern sterben muß etwas vermeidliches seyn, das die Verehrer Jesu entweder nicht trifft, oder doch, und dieses ist es hier, nicht bleibend trifft. Sterben ist also hier ganz so viel als in andern Stellen ἀπόλλυσθαι, μένειν ἐν τῷ θανάτῳ, das Verharren im Zustande des Todes.

Joh. 8, 51 „wer mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen (θάνατον οὐ μὴ θεωρήσει) in Ewigkeit." Hier kann wieder θάνατος nicht das Sterben seyn, denn dieses trifft alle Menschen nothwendig, sondern es ist der Tod als Zustand der Strafe, das Bleiben im Tode, in der ὀργῇ τοῦ θεοῦ, und zwar hier ist es der Stand der Strafe nach dem Gericht.

Joh. 6, 47—58. In dieser ganzen Stelle ist ἀποθνήσκειν nicht der Leibestod, weil Christus davon keine Befreiung verheißen konnte, sondern der bleibende Stand des Todes; und das entgegengesetzte ζήσεται wird V. 47 erklärt durch ἔχειν ζωὴν αἰώνιον, und es wird auch die Weise angegeben, wie der Zustand des Todes beendiget und der Zustand des Lebens begonnen wird, nämlich V. 54 durch die Auferweckung am letzten Tage.

Denselben Sprachgebrauch finden wir auch bei Paulus. Auch bei ihm ist der θάνατος die Strafe der Sünde, und bezeichnet das Verharrenmüssen im Zustande des Todes, in der Unterwelt, am Orte der Strafe. So sagt er Röm. 1, 32 die lasterhaften Heiden seyen ἄξιοι θανάτου, d. i. des ewigen Todes schuldig, nämlich der göttlichen ὀργὴ ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, der Strafen am Tage des Gerichts, wie man aus Kap. 2, 7 siehet, wo V. 8 dem θανάτῳ die ζωὴ αἰώνιος entgegengesetzt wird.

Röm. 5, 12—21. Schon oben bei der ausführlichen Erörterung dieser Stelle ist gezeigt worden, daß der θάνατος, der hier überall als Folge der Sünde, wie auch anderwärts, betrachtet wird, nicht der Leibestod seyn könne, den vielmehr Paulus als eine natürliche und nothwendige Einrichtung betrachtete, sondern etwas anderes, ein Zustand von Dauer. Welchen aber der Apostel meine, das kann nach dem Bisherigen, und den noch anzuführenden Stellen nicht zweifelhaft seyn. Es ist dasselbe, was anderwärts mit ἀπώλεια, ὀργη τοῦ θεοῦ, μένειν ἐν τῷ θανάτῳ bezeichnet wird, also das, was auf den Leibestod folgt, der Zustand des Todes in der Unterwelt. Darum wird auch hier dem Tode überall das ewige Leben, das mit der Auferstehung beginnen soll, entgegengesetzt. Es würde auch sonst keine Consequenz im Gegensatze seyn, wenn θάνατος blos das leibliche Absterben wäre, das den Guten von selbst zu dem ewigen Leben bei Gott führte; denn dann wäre der θάνατος durch Jesum nicht aufgehoben, weil das leibliche Sterben fortdauert. Die Aufhebung des Todes geschieht aber durch die Auferweckung von den Todten, daher Paulus 1 Kor. 15, 14—20 ganz consequent behauptet, wenn die

Hoffnung der Auferweckung der Todten nichtig sey, so seyen auch die Christen verloren, und blieben in ihren Sünden, d. i. in dem Zustande des θάνατος, der die Strafe der Sünde ist. Derselbe Gegensatz liegt auch nothwendig in 1 Kor. 15, 21: „wie durch einen Menschen der Tod entstanden ist, so kommt durch Einen auch die Auferstehung der Todten; wie sie in Adam alle sterben, so werden sie in Christo alle lebendig gemacht." Der θάνατος ist also etwas, was durch die Auferstehung aus dem Todtenreiche wieder aufgehoben wird, also das Hinabmüssen in die Unterwelt. — Dasselbe ist der Fall Röm. 6, 21—23 wo θάνατος und ζωὴ αἰώνιος sich gleichfalls entgegenstehen, nicht etwa als etwas nach der Zeit nur verschiedenes, wie wir das Absterben mit dem Eingang in die Ewigkeit verknüpfen, sondern als etwas Entgegengesetztes, in ewigem Gegensatze bleibendes, als zwei verschiedene Zustände, beide erst nach dem Absterben des Leibes eintretend.

1 Kor. 15, 26: „als letzter Feind wird der Tod vernichtet werden." Es ist die Rede von dem, was nach der Auferstehung geschehen soll, wo Christus nun auch den letzten Feind, den Tod, vernichten werde. Daß θάνατος nicht der leibliche Tod seyn könne, leuchtet ein. Eben so wenig kann es heißen, daß die Seligen nicht wieder sterben würden; denn dieses verstand sich von selbst; das ihnen geschenkte Leben heißt überall ein ewiges, und überall heißt es von ihnen, sie würden leben εἰς τὸν αἰῶνα. Sie sind daher durch den Körpertod weiter nicht bedroht, folglich hat auch Christus nichts zu überwinden. Vielmehr ist es hier der Zustand des Todes, aus dem die Seelen der Christen durch die Auferstehung herausgetreten sind, die Unterwelt,

oder vielmehr die Macht des Hades. Vergl. 2 Tim. 1, 10. Dieses zeigt nicht nur V. 54—56, sondern es erhellt auch aus der wichtigen Parallelstelle Hebr. 2, 14, wo es heißt, Christus habe vernichtet *τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διάβολον.* Hier muß und kann *θάνατος* nicht der leibliche Tod seyn, sondern es ist der Hades, der Todeszustand nach dem Tode. Denn eben als Gebieter des Todtenreichs wird Satan betrachtet. Was also Paulus 1 Kor. 15, 26 den letzten Feind nennt, den Christus besiegt, das ist die Macht des Todtenreichs, die eben durch die allgemeine Auferstehung gebrochen wird. Von dieser Vernichtung des *θάνατος* am Ende der Zeit spricht auch Offenb. 20, 14.

Die neutestamentlichen Schriftsteller haben daher dem Ausdruck שְׁאוֹל, *ᾅδης, γέεννα,* den sie selten brauchen, einen andern Ausdruck substituirt, nämlich den des *θάνατος*, weil ihnen mehr daran lag den Zustand der Verstorbenen, als den Ort selbst zu bezeichnen, indem sie diesen Zustand, das Todtseyn, als eine Strafe der Sünde betrachteten.

Könnte aber noch ein Zweifel darüber obwalten, so würde er dadurch verschwinden, daß nicht nur das Buch der Weisheit *θάνατος* bereits in diesem Sinne braucht, und nicht nur, wie wir sahen, Philo den Zustand der Bösen nach dem Tode den zweiten Tod nennt, sondern daß wir diesen Ausdruck selbst im N. Test. finden. Denn nicht nur nennt Judas V. 12 die Gottlosen bildlich *δένδρα δὶς ἀποθανόντα,* zweimal absterbende Bäume, d. i. solche, die zuerst den zeitlichen und dann den ewigen Tod erleiden, sondern die Apokalypse sagt es auch ausdrücklich, daß das abermalige Hinabgestoßenwerden der Gottlosen zur Gehenna der zweite Tod, *ὁ δεύτερος θάνατος* sey, d. i. das zweite

Hinabmüssen in die Unterwelt; Offb. 2, 11. 20, 14. 15. 21, 8. Der erste Tod also kann nichts anderes seyn als ihr erstes Hinabsteigen in die Unterwelt nach dem leiblichen Tode.

Uebersiehet man diese ganze Reihe von Vorstellungen und Ausdrücken, so sieht man, wie wenig diejenigen auf rechtem Wege sind, welche θάνατος entweder für den leiblichen Tod nehmen, oder ihn durch Unglückseligkeit, ζωή aber oder ζωὴ αἰώνιος durch Glückseligkeit übersetzen. Vielmehr ist θάνατος nirgends Unglückseligkeit und ζωὴ nirgends Glückseligkeit, sondern jenes ist immer Tod, dieses immer Leben, und der Nebenbegriff des Unglücklichen und Glücklichen ist bloß accessorisch, und kann nie die Grundbedeutung bilden. Wie hätten nur auch die neutestamentlichen Schriftsteller, da die griechische Sprache so reich ist an eigentlichen Ausdrücken für Unglückseligkeit und Glückseligkeit, darauf verfallen mögen, so oft, und fast durch alle ihre Schriften für jene Tod, für diese Leben zu gebrauchen?

§. 23.

Christus als Erlöser vom Tode durch seinen Tod und seine Auferstehung.

Es ist hier meine Absicht nicht, das ganze Erlösungswerk Jesu nach der Schrift zu untersuchen, sondern nur nachzuweisen, daß es der θάνατος ist, auf den das Opfer Christi bezogen, und der durch die Auferweckung von den Todten beendigt wird, daher auch die eigene Auferstehung Jesu zugleich als Bedingung der Erlangung des ewigen Lebens aufgestellt wird, und daß endlich das Opfer Jesu

auf die Christen angewendet wird vermittelst der Taufe, und zurückbezogen allein auf die vor dem Zutritte zum Christenthum begangenen Sünden, von Paulus namentlich auf die im mosaischen Gesetz allen Uebertretern desselben angedrohete Strafe des Todes.

Ich bemerke im Voraus, daß die Briefe Jakobi und Judä nichts hieher gehöriges enthalten, und daß auch die drei ersten Evangelien nur an einigen wenigen Orten, namentlich bei der Einsetzung des Abendmahls die allgemeine und nicht näher bestimmte Aeußerung enthalten, daß Christus für uns, für die Sünde den Tod erlitten habe. Es kommen also nur die Johanneischen Schriften nebst der Apokalypse, die Briefe Petri, der Brief an die Hebräer und die Briefe Pauli in nähere Betrachtung.

Voraus muß ich bemerken, daß die Vorstellung, daß Ein Mensch ein Sühnopfer seyn könne für sein Volk, der alten Welt vor Christo sehr geläufig war. Die Griechen nannten solche Menschen καθάρματα, περιψήματα, Ausdrücke, die auch Paulus, wegen der Todesgefahren und Verfolgungen, die er erdulden mußte, 1 Kor. 4, 13 auf sich anwendet. Während aber die Griechen dieses von schlechten, verworfenen Menschen brauchten, so finden wir bei den Hebräern, daß sie die Leiden und den gewaltsamen Tod der Frommen als ein stellvertretendes Opfer zur Entsündigung des Volks betrachteten. Diese Vorstellung liegt schon in der berühmten Stelle Jes. 53, die in der Apostg. 8, 32 ff. ausdrücklich von Christo erklärt wird. Im 4ten Buche der Makkabäer (bei Josephus Vol. III. p. 1318 ed. Oberth.) betet Eleazar, indem er den Martyrertod leiden soll, zu Gott: „Du weißest es, Gott, daß ich für das „Gesetz sterbe. So werde daher deinem Volke versöhnt;

„begnügt mit meinem für sie (das Volk) erduldeten Stra-
„fen, mache mein Blut zu ihrem Sühnopfer, und nimm
„meine Seele (mein Leben) statt des ihrigen an.“ Und weiterhin S. 1352 heißt es von den hingerichteten Martyrern für das mosaische Gesetz: „sie sühnten das Vater-
„land, indem sie gleichsam ein stellvertretendes Opfer (ἀν-
„τίψυχον) für die Sünden des Volks wurden. Und durch
„das Blut dieser Frommen und ihren sühnenden Tod rettete
„auch die göttliche Regierung das vorhergeplagte Israel.“ —
Auch im N. Test. spricht der Hohepriester Kaiphas Joh. 11, 50. 18, 14 den Gedanken aus, daß Einer als Sühnopfer für das ganze Volk sterbe; und Paulus sagt Kol. 1, 24: „ich freue mich über das, was ich für euch leide, indem ich das, was den Leiden Christi noch fehlt, an meinem Leibe für seinen Leib, das ist für die Kirche, stellvertretend erfülle.“

Das Evangelium Johannis macht die ζωὴν αἰώνιον im Allgemeinen überall abhängig von dem Glauben an den Sohn Gottes Joh. 3, 14—16. 36. 5, 24. 8, 51. 11, 26. 1 Joh. 5, 11. 12, und behauptet dabei, dieses Geschenk gebe der Sohn Gottes den Seinen aus eigener Macht, Joh. 5, 21. 6, 38—40. 47 ff. 10, 27—29. 11, 25 f. 14, 3. 17, 2 vergl. V. 24. Zugleich wird Jesu Tod als ein von ihm freiwillig (K. 10, 17. 18. 17, 19) für das Heil der Seinen übernommener dargestellt, Joh. 10, 11. 15. K. 11, 50—52 vergl. 1 Joh. 3, 16, ohne jedoch näher zu bezeichnen, wie dieser Tod zum Heile der Welt wirke. Doch findet sich die Hindeutung, daß dieser Tod ein Opfer sey für die Sünden der Welt; denn dieses liegt unstreitig in Joh. 1, 29. 36: „siehe das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt,“ man mag nun αἴρειν τὰς ἁμαρτίας erklären: die

Sünden der Welt stellvertretend auf sich nehmen, oder, was mir das allein Richtige scheint und auch durch die Parallelstelle 1 Joh. 3, 5 vergl. V. 8 bestätigt wird: die Sünden, d. i. die Strafen der Sünden, wegnehmen, wegtragen; denn auch im letztern Falle ist αἴρειν: aufheben und wegtragen. Auch spricht für die Vergleichung mit einem Sühnopfer das, was Jesus Joh. 6, 50—58 vom Essen seines Fleisches sagt, wiewohl diese Stelle zu unbestimmt ist, um aus ihr allein etwas zu folgern. Desto bestimmter aber spricht der erste Brief Johannis die Vorstellung vom Tode Christi als einem Sühnopfer für die Sünden der ganzen Welt, d. i. aller Menschen, aus, 1 Joh. 1, 7. 2, 1. 2. 3, 5. 4, 10. — Aus 1 Joh. 2, 1 hat man zwar schließen wollen, daß Johannes die Wirkung des Todes Jesu auch auf die fortgehenden Sünden nach der Taufe bezogen habe. Aber zuerst sagt er in dem ganzen Briefe, daß der Christ nicht weiter sündigen solle und bei dem wahren Christen keine Sünde mehr gefunden werde; und zweitens sagt er hier nicht, daß, wenn der Christ doch noch sündige, ihm das Sühnopfer Christi abermals zu Gute komme, sondern nur daß Christus für ihn fürbitten werde. Zu dieser Fürbitte fordert er 1 Joh. 5, 16 f. auch Andere auf, schränkt sie aber nur auf kleinere Vergehen ein, die nicht den Tod verdienen.

Auch die Offenbarung Johannis erkennt in Christo den, der Gewalt hat über den Tod und das Todtenreich, und Macht hat das ewige Leben zu geben, K. 1, 18. 3, 7. 11, 18., auch sie beschreibt Christum unter dem Bilde des Lammes, und zwar des geschlachteten, also eines Opferlammes K. 5, 9. 12. 13, 8. 7, 14., das die Christen Gotte erkauft habe aus allen Völkern, K. 5, 9. Doch gibt sie

zwei nähere Vorstellungen an über die Wirkung des Sühnopfers Christi, nämlich Kap. 12, 10. 11, daß Satan, der Verkläger der Christen bei Gott, durch das Blut des Lammes, d. i. durch das Sühnopfer Christi, überwunden worden sey, und Kap. 1, 5 daß uns Christus von unsern Sünden abgewaschen habe durch sein Blut. So wie jene Stelle auf die Auflösung der Macht Satans über den Hades und die Seelen der Verstorbenen hinweiset, so deutet diese durch das Waschen (λούσας ἡμᾶς) darauf hin, daß die Kraft des Sühnopfers Christi den Christen durch die Taufe, oder bei derselben angeeignet werde.

Der Apostel Petrus sagt nicht nur, daß Christus für uns gelitten und unsre Sünden an seinem Leibe an das Kreuz getragen habe (1 Petr. 2, 21. 28), um uns den Zugang zu Gott zu eröffnen (1 Petr. 3, 18), sondern er erkennt auch, daß es die Taufe ist, wo der Christ des Sühnopfers Christi theilhaft wird (Apost. 2, 38. 1 Petr. 3, 21.), und daß zur Vollendung des Werks auch die eigene Auferstehung Jesu erforderlich war, ohne welche er nicht die Macht hätte, uns dem Zustande des Todes zu entreißen und zum Leben zu führen. 1 Petr. 1, 3. 3, 21. — Eine besondere Erwägung verdient die Stelle 1 Petr. 1, 14—19: „verhaltet euch als Kinder des Gehorsams, nicht gehorchend „euren vormaligen, in eurer Unwissenheit genährten Be„gierden; sondern nach dem Vorbilde des Heiligen, der „euch berufen hat, werdet auch ihr heilig in euerm ganzen „Verhalten. Denn es ist geschrieben: ihr sollt heilig wer„den, weil ich heilig bin. Und wenn ihr den, der nach „eines Jeden Verhalten ganz unpartheiisch richtet, als Vater „anruft, so lebt in seiner Furcht die Zeit eurer Wander„schaft, und bedenkt, daß ihr nicht mit vergänglichen Din-

„gen, etwa Gold und Silber, losgekauft worden seyd aus „euerm thörichten von euern Vätern überkommenen Leben, „sondern durch kostbares Blut Christi gleich eines schuld- „und fleckenlosen Lammes." — Daß die Ermahnung, nicht wieder in die vorigen Sünden vor der Bekehrung zum Christenthume zurückzufallen, hier, und dann 1 Petr. 2, 21 —23, darauf gegründet wird, weil das Sühnopfer so kostbar gewesen, oder wie es 1 Petr. 3, 18 heißt, weil es nur Ein Mal dargebracht worden sey, setzt voraus, daß Petrus nicht geglaubt habe, daß sich das Sühnopfer auf die Sünden beziehe, welche man als Christ nach der Taufe etwa begehen könne. Denn die Gewißheit einer Sühne, deren Wirkung für das Individuum nie abgeschlossen wäre, würde eher zum Leichtsinn reizen als von ihm abschrecken. Aber wenn die Sühne für Jeden einen festen Abschnitt hat (die Taufe), über den sie nicht hinausreicht, so ist dieß allerdings ein starkes Motiv, nach diesem Abschnitt die Sünde zu scheuen. Daß aber die Taufe dieser Abschnitt sey, und das Sühnopfer sich nur auf den vorigen Wandel der Christen (den vorigen Menschen) erstrecke, zeigt der 2te Brief Petri. — Hier heißt es K. 1, 9: „denn wem dieses (diese „christlichen Tugenden) nicht beiwohnen, der ist blind, ge- „schlossener Augen, und bringt ganz in Vergessenheit das „Reinigungsopfer für die von ihm vormals begangenen „Sünden (λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὖ- „τοῦ ἁμαρτιῶν.)" Καθαρισμός, Reinigung, Sühne, scheint auf beides hinzudeuten, sowohl auf das Sühnopfer Christi, als auf die Application desselben in der Taufe. Hier wird es aber bestimmt auf die alten Sünden, vor dem Zutritt zum Christenthum bezogen und gesagt, daß man es unwirksam mache, bei Gott gleichsam in Vergessen-

heit bringe, wenn man als Christ das vorige Sündenleben fortsetze, so wie dagegen V. 10. 11 versichert wird, daß man durch ein sittliches Leben die (in der Taufe) empfangene Berufung zum Reiche Gottes oder zum ewigen Leben befestige und sichere.

Der Verfasser des Briefes an die Hebräer nennt Christum gradezu einen Hohenpriester, der sich selbst für das Volk geopfert, sein Blut als ein Sühnopfer dargebracht habe K. 4, 14. 5, 1. 5—9. 7, 27. 8, 3. 7. 9, 12. 14. 26. 28. 10, 10. 12. 14. 13, 12. Er gedenket, daß keine Versöhnung ohne blutiges Opfer (nach dem mos. Gesetz) geschehen könne, K. 9, 22., daß Christus für Alle den Tod gelitten habe K. 2, 9., und daß sein Opfer nur Ein Mal für immer dargebracht sey, und nicht wiederholt werde, (nicht, wie es in Anselms Theorie heißt, weil sein Opfer als das eines Gottmenschen einen unendlichen Werth vor Gott gehabt habe, sondern) weil Christus nicht, wie menschliche Hohepriester, sterbe sondern ewig lebe, und daher die Seinen fort und fort der Wirkung seines Sühnopfers theilhaft machen könne. S. Kap. 7, 23—25. — Er sagt auch bestimmt, daß das Opfer des Todes Christi die Wirkung gehabt habe, nicht, (wie das kirchliche Dogma lehrt) den Zorn Gottes zu löschen, sondern die Macht des Todtenreichs und des Teufels, als Herrn desselben, über die Menschen zu brechen; Kap. 2, 14. 15 wo es heißt: der Sohn Gottes habe Fleisch und Blut, d. i. einen menschlichen Leib, bekommen müssen, *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διάβολον*, um durch seinen Opfertod (s. V. 17) den zu überwältigen, der die Herrschaft des Todtenreichs besitze, den Teufel; also um die Macht zu gewinnen, die Seelen aus dem Tode zu führen

zum ewigen Leben. Es bleibt jedoch hierbei gänzlich unbestimmt, wie sich der Vf. die Zerstörung der Herrschaft des Teufels über die Todten gedacht habe, und wir werden später sehen, daß auch die apostolische Kirche über diesen Punkt nicht einerlei Meinung war. Am wahrscheinlichsten ist wohl die Vorstellung, daß man die Macht Satans über die Seelen als eine natürliche Folge der Sünde, besonders der Abgötterei, Unzucht und alles dämonischen Lebens, wodurch man in die Gewalt Satans komme, ansah, und daher nun auch schloß, daß, wenn das dämonische Leben durch das Opfer des Messias versöhnt sey, auch von selbst jene Herrschaft ein Ende haben, Christus aber, der Auferstandene und ewig Lebende das Recht und die Macht haben müsse, alle die Seinen dem Todtenreiche zu entziehen. — Darauf bezieht sich auch die ewige Gültigkeit, welche hier dem von Christo dargebrachten Opfer seines Leibes beigelegt wird (K. 7, 27. 9, 12. 14. 26. 28. 10, 10—14). Der Tod des Sohnes Gottes, sein Erscheinen im Hades, seine Auferstehung, durch welche er die Macht des Hades besiegte, seine Pforten gleichsam öffnete, dieses sind Thatsachen, die sich natürlich nicht wiederholen können, sondern von bleibender Kraft seyn müssen. Die Aufhebung der dämonischen Gewalt über die Seelen der Verstorbenen, einmal vollbracht, ist natürlich für Alle und für immer gültig. Daran aber, daß, wie die kirchliche Dogmatik will, das Opfer Christi auf alle fortgehenden Sünden der Christen nach der Taufe zu beziehen sey, hat der Verfasser dieses Briefs nicht gedacht; sondern er spricht es ganz deutlich aus, daß das Opfer Christi nur das frühere dämonische Leben der Christen (die Sünden vor der Taufe) versöhnt habe, und daß es dem Christen in dem Falle nicht zum zweiten Male zu

Gute komme, wenn er als Christ in das dämonische Leben zurückfalle.

Dieß zeigen folgende Stellen: a) Hebr. 6, 4—8. „Es „ist unmöglich, daß die, welche einmal erleuchtet worden „sind — und die himmlischen Gaben empfunden haben — „wenn sie wieder fallen, wieder zur Sinnesänderung er„neuert werden, und den Sohn Gottes für sich (zu ihrer „Versöhnung wieder) kreuzigen und verunehren könnten. „Denn so wie der vom Regen wiederholt getränkte, und „gute Pflanzen für den Landmann, der ihn bebaut, trei„bende Boden den Segen von Gott empfängt, so ist da„gegen der Boden, der Dornen und Disteln trägt, verwerf„lich, dem Fluche nahe und endlich dem Feuer bestimmt." Der Sinn ist ungezweifelt dieser: „es ist unmöglich, daß der Christ, der einmal die himmlischen Verheißungen vom ewigen Leben und die Güter durch Christum kennen gelernt und nach ihrem Werthe empfunden hat, und doch wieder in die vorigen Sünden verfällt, wieder zu wahrer Besserung kommen kann, weil er den Sohn Gottes nicht noch einmal für sich der Schmach des Kreuzes zur Versöhnung dieses neuen dämonischen Lebens unterwerfen kann. So wie der Boden, wenn er einmal getränkt ist, gute Früchte erzeugen muß, wenn er von Gott gesegnet werden und nicht dem Fluche und dem Feuer unterliegen soll; so muß der einmal getaufte und durch das Opfer Christi versöhnte Christ nun auch sittlich leben, und unterliegt, wenn er sich doch dem dämonischen Leben aufs Neue dahin gibt, nun der Verdammniß." Das παραπίπτειν V. 6 ist das Verfallen in das vorige dämonische Leben, in die νεκρὰ ἔργα (V. 1), von denen der Christ lassen mußte, nicht aber der Abfall vom Christenthume selbst. Denn der Verf. rügt an seinen

Lesern nicht eine Neigung zum Abfall, sondern (Kap. 5, 10—12) daß sie sich in die rechte Bedeutung des Opfers Christi nicht zu finden, und den Unterschied (5, 14) des Sittlichen und Unsittlichen nicht gehörig zu würdigen wüßten, indem sie glaubten, sie könnten auch als Christen den dämonischen Werken (νεκροῖς ἔργοις, K. 6, 1) noch dienen. Daher zeigt er nun, daß Christi Opfer nur für ihr voriges dämonisches Leben, ehe sie Christen wurden, gültig sey, daß sie als Christen daher nicht zurückfallen dürften in jene Laster, indem Christus nicht noch einmal für sie gekreuzigt werden könne. — b) Kap. 8, 12, wo die Verheißung eines neuen Bundes aus Jer. 31, 33 auf Christum, der durch sein Blut einen neuen Bund gestiftet habe, angewendet, und gesagt wird, daß die Glieder des neuen Bundes alle Gott recht erkennen und verehren würden, daß aber ihre früher begangenen Sünden alle vergeben und vergessen seyn sollten. — Klarer wird dieß noch c) Kap. 9, 14. 15 gesagt, nämlich: „daß das Opfer Christi unser Gewissen von den todten dämonischen Werken gereinigt habe, und daß eben dadurch Christus der Mittler eines neuen Bundes sey, daß er gestorben sey zur Sühne der unter dem vorigen Bunde begangenen Sünden, damit die zu Christo berufenen die Verheißung des ewigen Erbtheils (des ewigen Lebens) empfangen möchten." — d) Kap. 10, 26: „die, welche freiwillig sündigen, nachdem sie die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben, haben nun kein Sühnopfer für die Sünde weiter übrig, sondern ihnen steht die furchtbare Strafe des Gerichts bevor ꝛc." — Hätten wir aber auch diese bestimmten Ausspruche über die Beziehung des Opfers Christi allein auf das frühere dämonische Leben der Christen nicht, so würde sie sich schon aus der Natur

des Opfers selbst ergeben. Denn alle Sühnopfer, und auch das des jüdischen Hohenpriesters, wurden für Vergangenes dargebracht, nicht für Zukünftiges. So konnte das Opfer Christi zwar auf die Zerstörung der dämonischen Macht des Todes bezogen und fortwirkend für alle menschliche Individuen gedacht werden, aber nimmermehr konnte es auf noch nicht geschehene Sünden aller künftigen Menschen, und noch weniger auf die fortgehenden Sünden, welche die Christen etwa thun würden, bezogen werden. Dazu hätte es durchaus nach den Vorstellungen der alten Welt von Sühnopfern wieder eines neuen Opfers, einer neuen Kreuzigung Christi bedurft; daher es auch von den Christen überall heißt, sie würden gerichtet werden nach ihren Werken. Durch die Taufe, wie auch Hebr. 10, 22. 23 lehrt, bekam der Christ Theil an dem Opfer Christi für sein vergangenes Leben, aber nicht für künftige Sünden; daher die öftern ernsten Ermahnungen der Apostel, nach solcher Reinigung nicht wieder in neue Sünden, in ein neues dämonisches, zum Tode führendes, Leben zurückzufallen, so oft an die Betrachtung des Opfers Christi angeschlossen werden.

§. 24. Fortsetzung.

Am entwickeltsten sind alle diese Vorstellungen beim Apostel Paulus. Er sagt nicht nur im Allgemeinen, daß Gott Christum für uns in den Tod gegeben und Christus für uns sich dem Kreuzestod unterworfen habe (Röm. 8, 32. Gal. 1, 4. Phil. 2, 8) und zwar für unsre Sünde (Röm. 4, 25. 1 Kor. 15, 3. 2 Kor. 5, 15—21. 6, 1—3. Eph. 1, 7. Koloss. 1, 14); sondern er lehrt auch noch folgende Sätze. a) Die Strafe, welche Christus für

uns aufgehoben hat, ist der Tod, d. i. das Verharren der Seelen in der Unterwelt, und das Gut, das er uns durch seinen Tod erworben hat, ist das fortdauernde, unsterbliche Leben, die ζωὴ αἰώνιος. Dieses zeigt die ganze Stelle Röm. 5, 15—21, in welcher der θάνατος als Strafe der παρακοή Adams und der Menschen, die ζωὴ αἰώνιος als Folge der ὑπακοὴ Χριστοῦ dargestellt wird, durch welche der θάνατος aufgehoben werde. Kap. 6, 9: „Christus, von den Todten erstanden, stirbt nicht wieder; der Tod kann nicht mehr über ihn herrschen; denn daß er starb, das geschah Ein Mal für die Sünde; daß er aber lebt, das lebt er Gotte." 1 Kor. 15, 21. 22: „wie in Adam Alle sterben, so werden Alle in Christo wieder lebendig gemacht." 2 Tim. 1, 10. Dasselbe ist es, wenn es 1 Thess. 1, 10 heißt, Christus habe uns befreiet oder erlöset von dem zukünftigen Zorn, d. i. dem ewigen Tode. — b) Die eigene Auferstehung Christi von den Todten gehört gleichfalls dazu, wenn dem Tode die Macht über die Menschen genommen werden sollte, daher Paulus nicht nur den Opfertod Jesu und seine Auferstehung als die zwei nothwendigen Stücke zur Erlösung der Menschen verbindet, Röm. 4, 25, sondern auch 1 Kor. 15, 17. 18 die Erweckung zum ewigen Leben von der Auferstehung Jesu, und Röm. 10, 9 die Rettung vom Tode von dem Glauben an Christum den Auferstandenen allein abhängig macht.

c) Paulus bezieht aber die Kraft des Opfertodes Jesu nicht auf Sünden der Christen nach der Taufe, sondern gleichfalls auf die Schuld des dämonischen Lebens vor der Taufe, die Sündhaftigkeit des alten vorchristlichen Menschen. Nämlich theils der Götzendienst der Heiden, und die damit verbundenen Laster und Unreinigkeiten (Röm. 1, 24 ff.

Kol. 3, 5—7), theils die Werke der fleischlichen Begierden (der σὰρξ), deren sich Juden und Heiden auf gleiche Weise schuldig machten (Röm. 7), bringen den Menschen in die Gewalt des dämonischen Reichs, und weihen ihn dem Tode. Eigen ist nun aber dem Apostel Paulus die nähere Bestimmung, daß die Oekonomie des A. T., das mosaische Gesetz, gegeben worden sey, um diesem dämonischen Leben einen Damm entgegenzusetzen (Gal. 3, 19. 1 Tim. 1, 9); daß zu dem Ende dieses Gesetz den Fluch über alle ausspreche und allen den Tod drohe, welche sich dem dämonischen Leben ergeben würden; daß daher Juden und Heiden diesem Bannfluch auf gleiche Weise unterliegen; daß nun aber Jesus am Kreuze als ein Sühnopfer diesen Fluch gelöset, und dadurch Juden und Heiden vom Banne der Sünde befreiet, beide zu Einer Hoffnung vereinigt, dadurch die Scheidewand zwischen Juden und Heiden niedergerissen, und die Macht des Todes oder Satans besiegt habe; daher sich von selbst erklärt, wie er ganz consequent behauptet, daß die Fortbeobachtung der alten mosaischen Oekonomie, ihrer Gebräuche, Opfer und Ceremonien (die ἔργα τοῦ νόμου) gar keinen Einfluß haben könnten auf die Befreiung vom Tode und die Gelangung zum unvergänglichen Leben, sondern daß dieses allein abhange vom Glauben an Christum, d. i. dem Glauben an Christum, den Messias, an seinen versöhnenden Tod und seine Auferstehung, und von dem Beitritte zu seiner Gemeinde. Die Lösung jenes Fluchs des dämonischen Lebens läßt aber Paulus auch durch Vermittelung der Taufe geschehen, bei welcher der alte Mensch versöhnt und vernichtet werde, daher er eben so, wie die andern Verfasser des N. Test. darauf dringt, daß der Christ nicht mehr sündigen solle, indem er von Gott nach seinen

Werken, d. i. seinem weitern sittlichen Leben als Christ werde behandelt werden (Röm. 2, 7. 13. 6, 16 — 23. Gal. 6, 8).

Ich habe diese Sätze hier zusammenfassen müssen, weil sie nicht einzeln, sondern immer mehrere zugleich in den nun anzuführenden Stellen liegen.

a) Apost. 13, 38 f.: „es sey euch wissend, daß durch diesen (Jesum) die Vergebung der Sünde uns angekündigt wird. Von allem, wovon ihr nicht im Gesetz Mosis losgesprochen werden konntet, davon wird jeder, der glaubt, losgesprochen," nämlich von der Strafe des θάνατος. Vergl. V. 26 — 37.

b) Röm. 3, 20 ff. Nachdem Paulus V. 9 — 19 aus eigenen Aussprüchen des A. Test. erwiesen hatte, daß die Juden eben so sündig seyen als die Heiden, fährt er V. 20 fort: „niemand also (weder Jude noch Heide) wird durch „die Werke des mosaischen Gottesdienstes losgesprochen vor „Gott; sondern der Mosaismus gibt nur Erkenntniß der „Sünde (und deren Strafbarkeit). Vielmehr wird die „göttliche Lossprechung ohne das Gesetz, das sie nur vor„her verkündigte, offenbar; nämlich die göttliche Lossprechung vermittelst des Glaubens an Jesum Christum kommt „an alle und über alle, die glauben. Es ist kein Unterschied (eines Juden und Heiden). Denn alle haben „gesündigt und ermangeln des Ruhms bei Gott, und werden daher umsonst losgesprochen nach Gottes Gnade vermittelst der Loskaufung, die in Christo Jesu geschehen ist, „welchen Gott zu einem Versöhner vermittelst des Glaubens durch sein Blut bestimmt hat, zum Erweis seiner „Gerechtigkeit (nämlich daß die Sünde nicht ungestraft „bleibt), weil er die vor Christo begangenen Sünden lange

„in seiner Langmuth übersehen hat, daß er nun seine Ge„rechtigkeit beweise (nämlich daß Christus das allgemeine „Sühnopfer für die früher begangenen Sünden geworden „ist)."

c) Röm. 5, 8 — 10: „Gott hat uns seine Liebe „gegen uns dadurch vor Augen gestellt, daß Christus (nach „seinem Willen) für uns gestorben ist, da wir noch Sün„der (im dämonischen Leben) waren; wie vielmehr werden „wir nun, losgesprochen durch sein Blut, durch ihn er„rettet werden vom Zorn (vom ewigen Tode)? Wenn wir, „da wir noch Feinde waren, Gotte durch den Tod seines „Sohnes versöhnt wurden, wie vielmehr werden wir, als „Versöhnte, durch ihn, da er jetzt lebt, gerettet werden?" — Aus dieser Stelle ergibt sich, daß der Apostel das Opfer Christi nur auf den vorchristlichen Zustand, oder vielmehr auf die in demselben verwirkte Strafe des ewigen Todes bezog.

d) Röm. 6, 3. 4, wo Paulus der möglichen Consequenz, als ob der Christ desto mehr sündigen dürfe, je mehr er das Gnadengeschenk Gottes dadurch verherrliche, dadurch zurückweiset, daß er bemerkt: jeder, der getauft werde, nehme Theil an dem von Christo für die Sünde dargebrachten Opfer, wodurch der vor der Taufe vorhandene Mensch gleichsam begraben sey, und daher von dem Christen nicht wieder erweckt werden dürfe. „Wisset ihr nicht, „daß wir, wie viele wir auf Christum getauft worden sind, „getauft worden sind auf seinen Tod? Durch diese Taufe „auf seinen Tod sind wir (unser voriger Mensch) gleichsam „mit Christo begraben worden (der vorige dämonische Mensch „darf nicht mehr, der Schuld und der Wirklichkeit nach, „in uns gefunden werden), so, daß gleich wie Christus

„von den Todten ist auferweckt worden, so auch wir ein „erneutes Leben führen sollen.“ Hier wird also gesagt, daß die Kraft der Versöhnung vermittelst der Taufe an Jeden komme.

e) Röm. 6, 12 ff. Nachdem Paulus gesagt hatte, daß die frühern Sünden bei der Taufe durch das Sühnopfer Christi getilgt worden seyen, so ermahnt er nun V. 12 ff. die Christen, sich nicht wieder den körperlichen Lüsten zu überlassen, denn diese wirkten den Tod; nun (V. 22) sollten sie, befreit von der Strafe, Gott dienen, denn dieses führe zum unvergänglichen Leben durch Jesum Christum. — Auch hieraus ergibt sich, daß er die Kraft der Versöhnung aufs vorchristliche Leben seiner Leser bezog.

f) Röm. 8, 1 ff.: „Die Christen trifft nun keine ver„dammende Sentenz (des mosaischen Gesetzes), wenn sie „nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste leben. „Denn das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christo „Jesu hat mich frei gemacht von dem (mosaischen) Gesetz „der Sünde und des Todes. Denn Gott, was das mo„saische Gesetz nicht vermochte, worin es zu schwach war „wegen des Fleisches, hat die Sünde in dem Fleische be„straft, indem er seinen Sohn in der Gestalt des sündli„chen Fleisches und um der Sünde willen sendete, damit „das, was das Gesetz fordert (die Strafe des Todes), „an uns erfüllt werde, wenn wir nicht mehr nach dem „Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln. — Das „Trachten des Fleisches ist der Tod; das Trachten des „Geistes ist Leben und Friede. — Wenn Christus in euch „ist, so ist zwar der Leib todt (dem Tode hingegeben) we„gen der Sünde; der Geist aber lebt wegen der Los„sprechung.“

g) 1 Kor. 6, 9 — 11. „Weder die Hurer, noch die „Götzendiener, noch die Ehebrecher, noch die Wollüstlinge, „noch die Knabenschänder, noch die Diebe, noch die Betrüger, noch die Trunkenbolde, noch die Lästerer und die „Räuberischen werden das Reich Gottes (das unvergängliche Leben) erlangen. Dergleichen Leute waret ihr auch; „aber ihr seyd (durch die Taufe) abgewaschen, ihr seyd „geheiligt, ihr seyd losgesprochen im Namen des Herrn „Jesu und im Geiste unsers Gottes." Diese Stelle zeigt, daß es hauptsächlich die dämonischen Laster waren, die bei der Taufe durch das Opfer Jesu versöhnt wurden, und welche Vorstellungen Paulus vom Fleische und dessen Sünden hatte, für welche er den ewigen Tod als Strafe betrachtete.

h) Galat. 3, 10 — 13: „Die sich an die Werke des „Gesetzes (der mosaischen Religionsverfassung) halten, die „unterliegen dem Fluche (des Gesetzes); denn es steht ge„schrieben: verflucht ist jeder, der nicht bleibend alles beob„achtet, was im Buche des Gesetzes geschrieben stehet „(5 Mos. 27, 26). Daher ist offenbar, daß durch das „(mosaische) Gesetz niemand bei Gott losgesprochen wird. „Denn (sagt die Schrift) der Gerechte wird um des Glau„bens willen zum Leben kommen. Das Gesetz aber (d. i. „die Verheißungen desselben) ist nicht vom Glauben ab„hängig, sondern (sagt): wer diese Gebote beobachtet, soll „in ihnen das Leben haben. Christus hat uns losgekauft „vom Fluche des Gesetzes, indem er für uns ein Fluch „wurde (den Tod litt). Denn es stehet geschrieben: ver„flucht ist (5 Mos. 21, 23) jeder, der am Holz hanget." — Im Folgenden sagt nun der Apostel weiter, daß daher die Verheißung eines zukünftigen Beglückers, welche dem

Abraham gegeben worden sey, nicht von der Geltung des Mosaismus abhange, sondern vom Glauben an Christum, daß sie also auch den Heiden gelte, und alle ohne Unterschied durch Christum das unvergängliche Leben erlangen sollten; V. 15 — 29.

i) Ephes. 2, 13 — 18: „Durch Christum seyd nun „ihr, Heiden, die ihr vormals (vom ewigen Leben) ferne „waret (die ihr, wie V. 1 — 3 ausgeführt wird, vormals „durch eure Sünden dem dämonischen Reiche und dem Tode „angehörtet), durch das Blut (den Opfertod) des Messias „nahe gebracht worden. Denn dieser ist unser Friede (d. i. „Friedensstifter zwischen Juden und Heiden), der beide „Theile zu Einem Ganzen gemacht, die trennende Scheide„wand (d. i. den Mosaismus, der die Heiden vom Reiche „Gottes trennte), diese Urheberin der Feindschaft, zerstörte, „indem er an seinem eigenen Leibe (den er zum Opfer gab) „das Gesetz der Gebote mit angehängtem Urtheilsspruche *) „aufhob, damit er beide Theile, Juden und Heiden, durch „sich Friede stiftend zu einem neuen Ganzen machte, und „beide Theile Gotte versöhnte durch Einen Leib (durch Ein „Opfer seines Leibes) vermittelst des Kreuzes, indem er „dadurch die Feindschaft zerstörte. — Durch ihn haben „wir nun, beide Theile in einem Geiste, den Zugang zum

*) τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι darf wohl nicht, wie man gewöhnlich thut, übersetzt werden: das Gesetz mit seinen Geboten und Verordnungen, wo Paulus wohl würde geschrieben haben τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν καὶ τῶν δογμάτων. Aber ἐντολαὶ ἐν δόγμασι müssen etwas Anderes seyn. Ich vermuthe, Paulus denkt bei δόγματα an die dem Gesetz angehängten göttlichen Urtheilssprüche des Segens und des Fluchs. Da alle sündigen, so unterliegen alle dem Fluch. Dieser Fluch ist es eben, den Jesu Opfer gelöset hat.

„Vater [zu dem unvergänglichen Leben im Himmel] be„kommen."

k) Eph. 5, 25. 26: „Christus hat die Gemeinde ge„liebet und sich selbst für sie (in den Tod) gegeben, da„mit er sie heilige und reinige durch das Reinigungsbad „des Wassers (in der Taufe) beim Gebrauche seines Na„mens." — Also durch die Taufe auf Christum wird das Opfer Christi, das den Fluch des vorigen Lebens löset, für die Glieder Christi wirksam.

l) Koloss. 1, 19—23: „Christus wollte, daß die „ganze Menge (Juden und Heiden) in ihm wohnen, und „durch seine Vermittelung alle für ihn (für sein Reich) „versöhnt werden sollte, indem er durch sein Blut am „Kreuze, also durch sich selbst Friede (zwischen Juden und „Heiden) stiftete, sowohl in Beziehung auf dieses irdische „als auf das dereinstige himmlische Leben. Auch Euch „(aus den Heiden), die ihr vormals von Gott fern und „durch euer Trachten nach sündlichen Werken mit ihm im „Stande der Feindschaft waret, hat er (Christus) nun an „seinem eignen Leib vermittelst des Todes gesühnet, um „euch als heilig, fleckenlos und schuldlos vor Gott darzu„stellen, wenn ihr anders fest und wohlgegründet im Glau„ben (im Glauben an Christum und im Gehorsam gegen „ihn) bleibt, und euch von der Hoffnung der frohen Bot„schaft (von Christo), die ihr von mir gehört habt, nicht „abwendig machen lasset (d. i. wenn ihr nicht in die frü„hern Sünden zurückfallet)."

m) Koloss. 2, 11—15. Auf die Warnung des Apostels, daß die Kolosser sich nicht möchten bereden lassen, als müsse der Christ die eigenthümlichen Vorschriften des mosaischen Gesetzes beobachten, wenn er zum unvergängli-

chen Leben gelangen solle, läßt Paulus nun die Worte folgen: „Durch Christum habt auch ihr (Heiden) eine „Beschneidung empfangen, die nicht mit Händen verrichtet „wird, sondern in der Ablegung des fleischlichen Leibes „[d. i. des Sündenlebens nach den fleischlichen Begierden] „besteht, und die christliche Beschneidung ist, indem ihr „nämlich bei der Taufe mit Christo gleichsam begraben seyd, „durch welchen ihr auch vermittelst des Glaubens an die „Kraft Gottes, die Jesum von den Todten erweckte, die „Hoffnung der Auferstehung habt. Euch nämlich, die ihr „(vormals) durch eure Uebertretungen und das fleischliche „Leben dem Tode geweiht waret, hat Gott mit ihm zum „Lebendigwerden bestimmt, indem er euch die Strafe aller „euerer Uebertretungen (den ewigen Tod) erließ, und zu„gleich das uns durch seine Richtersprüche (δόγματα, be„sonders die Androhung des Fluchs und des Todes) uns „feindselig entgegenstehende geschriebene Gesetz auslöschte „und abschaffte, indem er es ans Kreuz heftete [d. i. durch „sein Opfer den Fluch des Gesetzes löste], und zugleich „die Mächtigen ihrer Macht entkleidete, und die Gewaltigen „mit Kraft beschämte, und sie durch sich selbst als Ueber„wundene im Triumph aufführte [d. i. indem er die dämo„nische Macht über die Unterwelt, Satan, der des Todes „Gewalt hatte, besiegte]."

So wie nach dem N. T. die Taufe die äußerliche Bedingung der Theilnahme der Erlösung ist, so wird überall, namentlich auch bei Paulus, als innere Bedingung dieser Theilnahme der Glaube, die πίστις genannt. Es wäre nutzlos, hier alle Stellen, wo πίστις und πιστεύειν vorkommt, durchgehen zu wollen; es ist genug, zweierlei zu bemerken, nämlich, daß Glaube im ganzen N. Test. nicht

in der Bedeutung vorkommt, wie ihn das Dogma nimmt, nämlich Glaube an die Kraft des Sühnblutes Christi, und daß Stellen vorhanden sind, die es deutlich zeigen, daß damit der vor der Taufe vorhergehende Glaube an Christum, als Messias überhaupt, also der Glaube, welcher in der Taufe bekannt wird, und die Annahme des Christenthums bedingt, gemeint sey.

Ich habe zwar selbst noch in meinem Lexikon angenommen, daß Glaube in einigen Stellen bei Paulus der Glaube an den versöhnenden Tod Christi sey; aber keine einzige der von mir angeführten Stellen gibt den Beweis. In allen den Stellen, wo der Glaube den Werken des Gesetzes entgegengesetzt, und gesagt wird, daß wir aus Gnade Gottes, ohne unser Verdienst, ohne des Gesetzes Werke gerechtfertigt werden, zeigt schon der Gegensatz des mosaischen Gesetzes, daß Glaube nichts anderes seyn kann, als Glaube, daß Christus der Messias überhaupt sey, worin der Glaube an ihn, daß er ein Sühnopfer sey, zwar auch eingeschlossen, aber doch keineswegs allein oder vorzugsweise gemeint ist. Nur eine Stelle verdient eine nähere Erwägung, weil man sie für besonders beweisend hielt, nämlich Röm. 3, 25: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ etc. d. i. den Gott zu einem Sühnopfer öffentlich aufgestellt hat vermittelst des Glaubens an sein Blut. Damit meinte man, werde ausgesagt, daß Christus dadurch ein Sühnopfer für uns werde, daß man an sein Blut, d. i. an die Sühne seines Blutes, glaube. Doch ist diese Uebersetzung schwerlich richtig. Denn es ist noch zweifelhaft, ob ἔν τινι bei πίστις im N. Test. irgend das Object des Glaubens bezeichne, was nur nach einem He-

braismus, der dem Gebrauche des Hebräischen ב folgte, geschehen seyn könnte; wenigstens muß ich die wenigen Stellen, wo sich dieser Ausdruck findet, für unsicher halten *). Möchte aber ἐν in einigen Stellen das Object des

*) Die hieher gehörigen Stellen sind Galat. 3, 26: διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Eph. 1, 15: πίστις ἐν τῷ Κυρίῳ Ἰησοῦ. Kolosf. 1, 4: τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 1 Tim. 3, 13: παῤῥησίαν ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 2 Timoth. 3, 15: διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. — Es ist auffallend, daß sie so ganz einerlei Art sind, aber man sieht auch leicht den Grund davon. Obgleich χριστιανός sich bereits im N. T. Apost. 11, 26. 26, 28. 1 Petr. 4, 16 findet, so war es doch damals nur von Personen, nicht von Sachen gebräuchlich, ist auch vielleicht bei dem Leben des Apostels noch gar nicht in Gebrauch gewesen. Das Beschaffenheitswort christlich fehlte damals noch, und bei Paulus nicht nur für Sachen, sondern selbst für Personen. Die Beschaffenheit christlich wurde daher durch die hierzu geeignete Präposition ἐν ausgedrückt, die mit ihrem Substantiv die Beschaffenheit anzeigt. Daher bei Paulus ὁ ἐν Χριστῷ, der Christ, 2 Kor. 12, 2. Gal. 1, 22. Kol. 1, 2. — γίνεσθαι ἐν Χριστῷ, ein Christ werden, Röm. 16, 7. Εἶναι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ein Christ seyn, 1 Kor. 1, 30. Οἱ ὄντες ἐν κυρίῳ, die Christen, Röm. 16, 11. Ἀγαπητὸς ἐν κυρίῳ, ein christlicher Mitbruder, Röm. 16, 8. 13. So hat man daher allen Grund, in den angeführten fünf Stellen das ἐν τῷ κυρίῳ, ἐν Χριστῷ für das Adjectivum: christlich zu nehmen, und πίστις ἐν Χριστῷ ꝛc. zu übersetzen: der christliche Glaube, was dann nicht der Glaube an Christum (εἰς Χριστόν) ist, sondern: der Glaube, den wir durch Christum haben, durch welchen wir ἐν Χριστῷ sind. So ist auch Röm. 1, 12 ἡ ἐν ἀλλήλοις πίστις, nicht der Glaube an einander, sondern der Glaube unter uns gegenseitig, d. i. der uns gemeinschaftliche Glaube. Uebrigens kommt das Zeitwort πιστεύειν mit folgendem ἐν nur ein Mal im N. T. vor, Mark. 1, 15: μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, wo ἐν für εἰς zu stehen scheint, woraus jedoch nicht folgt, daß ἔν τινι auch beim Substantiv πίστις das Object des Glaubens bezeichne. Auch kann man ohne allen Zwang πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγ. erklären: glaubt mir, schenkt mir Vertrauen bei dieser Botschaft vom Reiche Gottes.

Glaubens bezeichnen, so ist doch hier ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι nicht mit πίστεως, sondern mit προέθετο ἱλαστήριον zu verbinden, und zu übersetzen: den Gott als ein Sühnopfer durch seinen blutigen Tod öffentlich darstellte. Διὰ τῆς πίστεως aber ist: vermittelst des Glaubens, d. i. vermittelst der Annahme des Christenthums, wo bei der Taufe der Glaubende der Wirkung des Opfers Christi für seine vergangenen Sünden theilhaft wird.

Daß aber derjenige Glaube, von dem die σωτηρία des Christen und die Erlangung des unvergänglichen Lebens abhängt, der Glaube ist, welcher der Taufe vorhergeht und zur Taufe führt, und in der Taufe bekannt wird, zeigen die Stellen, in denen beides genau verbunden wird. Mark. 16, 16: „wer da glaubet und getauft wird, der wird gerettet (zum ewigen Leben); wer aber vom Glauben abfällt, der wird verdammt." Hier ist das Glauben doch offenbar nichts anderes, als das Glauben und Bekennen, daß Jesus der verheißene Christus sey, welcher Glaube dann zu der Taufe treibt. Eben so geht das Glauben dem Getauftwerden vorher Apost. 8, 12. 13, besonders V. 36 — 38. Kap. 16, 31 — 33. 18, 8. 19, 2 — 5. Galat. 3, 26. 27. — Nicht also der Glaube selbst, sondern erst das feierliche Bekenntniß desselben in der Taufe war es, was das Sühnopfer Christi dem Neubekehrten applicirte, daher auch die Taufe allein, ohne des Glaubens zu erwähnen, als „zur Vergebung der Sünde geschehend," bezeichnet wird, Apost. 2, 38. Kap. 22, 16: βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου. 1 Kor. 1, 13. — Auch die Taufe Johannis wird Matth. 3, 7. Luk. 3, 7 auf die Sühne des ewigen Zorns, also auf die, ewige Verdammniß wirkende, Sünde bezogen.

Jene Vorstellung des kirchlichen Dogma's vom rechtfertigenden Glauben, daß er nicht der Glaube an Christum überhaupt und die dadurch bedingte Annahme des Christenthums, sondern das Vertrauen auf die Kraft des Sühnopfers Christi sey, läßt sich also aus der Schrift auf keine Weise rechtfertigen.

Zweiter, historischer Theil.

Erörterung der Vorstellungen der ältesten Kirchenväter bis gegen das vierte Jahrhundert über diese Gegenstände.

§. 25.

Einleitung.

Die Untersuchung, mit der ich mich zeither beschäftiget habe, würde mangelhaft bleiben, und die Richtigkeit der gegebenen Auffassungen würde eines wichtigen Beweises entbehren, wenn ich nicht auch genauer, als es zeither geschehen ist, den ganzen Kreis dieser Vorstellungen in den noch übrigen Schriften der ältesten christlichen Kirche untersuchen wollte. So wenig die Ansichten derselben eine Norm des Glaubens für uns sind, so wichtig sind sie doch zum richtigen Verständnisse der apostolischen Schriften, und des ganzen Ideenkreises, in welchem sich die erste Kirche bewegte.

§. 26.

Barnabas.

Von Barnabas, dem Gefährten des Apostels Paulus, haben wir einen Brief, vollständig in einer alten lateinischen Uebersetzung, den griechischen Urtext aber nur in kleinen Bruchstücken. Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian führen diesen Brief an, und hielten ihn für ächt. Zu Eusebius Zeiten (hist. eccl. 3, 25) wurde die Aechtheit

von Einigen bezweifelt, und Hieronymus (catal. script. eccl.) erklärte ihn für unächt. Die Gründe, warum man seine Aechtheit bezweifelt hat, sind aber durchaus unhaltbar, weil sie darauf hinauskommen, daß der Inhalt dieses Briefs eines Schülers und Begleiters Pauli nicht würdig sey; als ob der Jünger über den Meister seyn müsse. Doch es bedarf hier des Erweises seiner Aechtheit nicht, da er doch unbezweifelt im zweiten Jahrh. bereits in seiner jetzigen Gestalt vorhanden war, und also der Periode, die ich hier darstelle, angehört.

Ueber die hier besprochenen Gegenstände hat er wenig. Von einer von Adam ererbten Sündhaftigkeit und Schuld findet sich keine Spur, wohl aber enthält er Zeugnisse von der Verdammlichkeit des frühern dämonischen Lebens, das den Tod als Strafe bringe, und von der Lösung dieser Strafe durch das Opfer Christi.

Es heißt Kap. 18: „Es gibt zwei Wege der Lehre „und der Macht, den des Lichts und den der Finsterniß. „Beide Wege sind aber sehr verschieden. Ueber jenen sind „die lichtführenden Engel Gottes gesetzt, über diesen die „Engel Satans. Jener (Gott) ist der Herr von Ewigkeit „zu Ewigkeit; dieser (Satan) ist der Beherrscher der Zeit „der Sünde (ἄρχων καιροῦ τῆς ἀνομίας)." — Im 19ten Kapitel wird nun der Weg des Lichts näher beschrieben, worunter Barnabas alle christliche Tugenden versteht, die er nun anführt, und dabei die Keuschheit über alle andere heraushebt. Von dem Wege der Finsterniß aber heißt es Kap. 20: „der Weg der Finsterniß ist ein Weg des „ewigen Todes mit Bestrafung (ὁδὸς τοῦ θανάτου „αἰωνίου μετὰ τιμωρίας), auf welchem die wandeln, „welche ihre Seelen verlieren durch den Götzendienst ꝛc." —

Der Grundgedanke hier ist die Zoroastrische Vorstellung von einem doppelten sich entgegengesetzten Reiche der Finsterniß und des Todes, und des Lichts und Lebens.

Von dem vorchristlichen Zustande heißt es Kap. 16: „ehe wir an Gott glauben lernten, war die Wohnung des „Herzens (unser Inneres) verderbt und sündlich (φθαρτὸν „καὶ ἀσθενές). Denn das Herz war voll Götzendienerei, „eine Wohnung der Dämonen, weil wir thaten, was Gott „entgegen war. Aber indem wir Vergebung dieser Sün„den empfingen *) und auf den Namen des Herrn hoffen „lernten, sind wir neue Menschen geworden, wieder als „aufs Neue erschaffen (ἐγενόμεθα καινοὶ, πάλιν ἐξ ἀρχῆς „κτιζόμενοι)."

Von Christo heißt es Kap. 5: „darum hat der Herr „seinen Leib dem Verderben übergeben, damit wir durch „den Erlaß der Sünden, der durch Vergießung seines Bluts „geschieht, geheiligt würden." — Kap. 7: „Wenn nun „der Sohn Gottes, der ein Herr ist und Lebendige und „Todte richten wird, gelitten hat, daß seine Leiden uns „lebendig machen sollten, so laßt uns glauben, daß der „Sohn Gottes nicht leiden konnte, außer nur um un„sertwillen. — Er selbst war bereit, das Gefäß seines „Geistes (den Leib) für unsre Sünden zum Opfer darzu„bringen."

Die Taufe nennt er Kap. 11 das, was uns zur Vergebung unsrer Sünden führt, und sagt: „denn wir „steigen hinab ins Wasser voll Sünden und Flecken, und „steigen wieder heraus, als solche, welche in ihrem Herzen

*) Nämlich in der Taufe auf den Namen Christi, wo zugleich der heil. Geist empfangen wurde, der den Täufling zu einem neuen Menschen machte.

„die Frucht der Gottesfurcht tragen, und die Hoffnung auf „Jesum im Geiste haben."

Wer aber als Christ wieder Werke der Finsterniß thut, geht nach Barnabas verloren. Kap. 5: „Mit Recht geht „der Mensch, der den Weg der Wahrheit hat (Christ ge„worden ist) verloren, wenn er sich nicht ferner zurückhält „vom Wege der Finsterniß." — Indem Barnabas Kap. 10 die Worte Levit. 11 „non manducabis muraenam neque polypum neque sepiam" allegorisch von denen erklärt, die zum ewigen Verweilen in der Unterwelt verdammt sind, so sagt er: „Menschen, die bis ans Ende gottlos sind und zum (ewigen) Tode verdammt, sind auch wie diese hier (im Gesetz) allein verdammten Seethiere, welche im Abgrund sich wälzen und nicht schwimmen (d. i. ans Licht schwimmen) wie die andern." Es erhellt hieraus, daß er den Hades in die Tiefen der Erde setzte.

§. 27.

Hermas.

Von Hermas haben wir die unter dem Namen des „Hirten" bekannte Schrift, ursprünglich griechisch geschrieben, nur noch in einer alten lateinischen Uebersetzung. Vom griechischen Text sind uns nur unbedeutende Fragmente erhalten worden. Gegen ihre Aechtheit kann kein triftiger Grund vorgebracht werden. Sie wurde in der ersten Kirche (Euseb. hist. eccl. 3. 3) sehr hoch gehalten und auch in den Versammlungen vorgelesen. Sie ist eigentlich moralischen Inhaltes, und soll zeigen, was der Mensch thun und wie er beschaffen seyn müsse, um Gott zu gefallen und das unvergängliche Leben zu erlangen, und welches Loos in der Ewigkeit jedem nach seiner Beschaffenheit bevorstehe. Merk-

würdig aber ist es, daß sich in ihm von Adams Falle oder einer Erbsünde eben so wenig ein Wort findet, als vom Opfertode Christi für die Sünde.

Die Kinderwelt erklärt Hermas für frei von Sünde und Schuld. Lib. I. Mand. 2 heißt es: „simplicitatem habe et innocens esto, et eris sicut infans, qui nescit malitiam, quae perdidit vitam hominum.“ Und Lib. III, simil. 29, wo er die Menschen in Hinsicht ihres Looses nach dem Tode in 12 Abtheilungen theilt, deren jede einen Berg einnimmt, heißt es vom 12ten Berge, der in reinem Glanze strahle, auf demselben seyen gelagert „tales, qui crediderunt sicut infantes sinceri, quibus nulla malitia ascendit in sensum, nec sciverunt, quid sit malitia, sed semper in sinceritate manserunt. Huiusmodi homines sine omni dubitatione inhabitant regnum Dei. — Omnes enim infantes honorati sunt apud dominum et primi habentur.“

Die Cardinaltugenden des Christen gibt er Lib. I. vis. 3 so an: „fides, per hanc salvi fient electi Dei; abstinentia (von allem Beischlaf und den sinnlichen Vergnügungen), quae est filia fidei; qui se continuerit ab omni concupiscentia haeres erit vitae aeternae; simplicitas, innocentia, modestia, disciplina, caritas.“ Unter ihnen aber hebt er die Enthaltsamkeit vom Beischlaf, auch dem legitimen, und von allen sinnlichen Genüssen als die Hauptsache besonders hervor, welche zum ewigen Leben rette, so wie dagegen Unenthaltsamkeit den ewigen Tod bringe. Die zweite Ehe erklärt er zwar nicht für sündlich, sagt aber, daß der, der ehelos bleibe, sich einen großen Ruhm bei Gott erwerbe. Lib. II, Mand. 4. Zu diesen Tugenden wird der Mensch, nach Hermas, angetrieben von dem hei-

ligen Geist, zu den entgegengesetzten Lastern aber von den Dämonen. Lib. II. Mand. 5. und 10. Lib. III, simil. 5.

Ueber die Mittel zur Erlangung des unvergänglichen Lebens äußert er sich dahin, daß dieses zuerst die Taufe sey auf den Namen Christi, verbunden mit der Buße. Lib. I. vis. 3 stellt er die christliche Kirche unter dem Bilde eines Thurms dar, der über Wassern erbauet ist; über Wassern, „quoniam vita vestra per aquam salva facta est et fiet.“ — Lib. III. simil. 9: „nemo intrabit in regnum Dei nisi qui acceperit nomen filii Dei. — Aliter nemo intrabit ad Deum nisi per filium eius.“ — — Von den apostolis et doctoribus praedicationis filii Dei, die er mit Quadern vergleicht, die aus dem Wasser emporsteigen, sagt er: „necesse est, ut per aquam (die Taufe) habeant adscendere ut requiescant. Non poterant enim aliter in regnum Dei intrare quam ut deponerent mortalitatem [d. i. die den Tod wirkende Sündhaftigkeit] prioris vitae. Illi igitur defuncti sigillo filii Dei signati sunt, et intraverunt in regnum Dei. Antequam enim accipiat homo nomen filii Dei, morti destinatus est: at ubi accipit illud sigillum, liberatur a morte et traditur vitae. Illud autem sigillum aqua est, quam descendunt homines morti obligati, adscendunt vero vitae adsignati.“ — Von einer Einwirkung des Sühnopfers Christi bei der Taufe sagt er nichts, wohl aber von der Nothwendigkeit der Buße dabei, indem er lib. II. mand. 4 behauptet, die poenitentia bei der Taufe wirke Vergebung der Sünden, und, wenn man keine neuen Sünden begehe, so werde man selig. Durch neue Sünden aber gehe die Wirkung der Taufe verloren. Es gehört also nach ihm durchaus ein fortgehendes Reinhalten von den Tod-

bringenden Lastern dazu, wenn die Wirkung der Taufe befestigt, und das Leben erlangt werden soll. Lib. II. Mand. 7: „time Deum, et vives, et quicunque eum metuerint custodientes mandata eius, eorum vita est apud dominum; non custodientium autem nec vita est in illis.“ Lib. II. Mand. 12: „cupiditas mala mortificat servos Dei. Haec enim cupiditas a Diabolo est. Quicunque ergo recesserint a cupiditate mala, vivent Deo. Nam quicunque subjecti fuerint cupiditati malae, in perpetuum morientur.“ — Doch erkennt Hermas bei denen, die in Sünden zurückfallen, die Möglichkeit einer zweiten Buße an, bloß die ausgenommen, „qui nefandum in dominum loquuti sunt, et servos Dei prodiderunt. Illis proposita mors est, poenitentia non est.“ S. lib. III, simil. 6. simil. 8. simil. 9.

Von den Martyrern sagt er, sie hätten den Ehrenplatz zur Rechten Gottes, lib. I, vis. 3. und lib. III, simil. 9 heißt es: „quicunque propter nomen domini passi sunt, honorati apud Deum habentur, et omnium eorum deleta sunt delicta, quia propter nomen filii Dei mortem obierunt.“

Daß aber Hermas die jüdische Vorstellung von der Unterwelt auch hatte, in welche alle Seelen eintreten müßten, zeigt lib. III, simil. 9. §. 15, wo er von den Aposteln und andern Lehrern sagt, sie hätten nach ihrem Tode den Namen des Sohnes Gottes den früher Verstorbenen im Hades gepredigt und sie getauft und dadurch dem Leben geweihet.

§. 28.

Clemens von Rom.

Von ihm haben wir zwei Briefe an die Gemeinde zu Korinth, von denen der erste, längere, unbezweifelt ächt, der zweite aber gewiß unächt ist. Der ächte Brief gibt über die Lehrsätze, die wir hier untersuchen, sehr wenige Ausbeute. — Von einer allgemeinen Sündhaftigkeit, oder gar einer von Adam anererbten, findet sich kein Wort; vielmehr setzt Clemens überall voraus, daß man fromm und gerecht werden könne und ermahnt dazu sehr eifrig (s. §. 28—30); auch führt er als Beispiele der Frommen §. 11. 12. Henoch, Noah, Abraham, Jakob, Rahab, David und Andere an. Zu allen Zeiten, versichert er §. 7, habe Gott den Menschen Gelegenheit gegeben zur Buße. — Daß der Tod durch Adams Sünde in die Welt gekommen sey, wird nirgends gesagt. Ja er braucht den Ausdruck *θάνατος εἰςῆλθεν εἰς τὸν κόσμον* §. 2. 3 vom ersten Todschlag durch Kain in dem Sinne, daß er sagt, durch den *ζῆλον ἄδικον καὶ ἀσεβῆ* sey der Tod in die Welt gekommen, d. i. der erste Todschlag geschehen. — Von Christi Tod finden sich nur unbestimmte Aeußerungen, wie §. 7: *ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἴδωμεν, ὡς ἔστι τίμιον τῷ θεῷ (αἷμα) αὐτοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν.* oder §. 21: *Χριστὸν, οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη.* oder §. 49: *τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Χριστὸς ἐν θελήματι θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν, καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.* Wie aber der Tod Christi mit unsrem Wohle zusammenhange, sagt er nicht. — Zu der Reinigung (*ἁγιασμὸς*), die bei den Chri-

sten zum ewigen Heile nothwendig sey, rechnet er §. 30 dieses, „daß wir fliehen das Afterreden, die befleckten und unreinen Umarmungen *), Trunk und Liederlichkeit, ekelhafte (βδελυκτὰς) Begierden, den schmutzigen Ehebruch, den abscheulichen Uebermuth." — Den Glauben an eine Auferstehung empfiehlt er §. 24, spricht aber nur von einer „Auferstehung der Heiligen, die Gott mit festem Vertrauen dienen." — Von den Martyrern sagt er §. 5: Petrus μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλομένον τόπον τῆς δόξης, — Paulus μαρτυρήσας ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη **). — Die Erlangung der göttlichen Wohlthaten macht er zwar §. 32 abhängig vom Willen Gottes, und dem Vertrauen (πεποίθησις, πίστις) auf Gottes Gnade, und nicht von der δικαιοπραγία der Menschen, indem er sagt: καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας, ἢ συνέσεως, ἢ εὐσεβείας, ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας· ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν· aber er bezieht dieses doch nur auf das Kommen zu Christo selbst, das nicht von uns abhange. Denn bald darauf §. 35 spricht er, daß wir nur dann des durch Christum verheißenen Lebens theilhaft werden, „wenn wir mit dem Gemüthe und „Glauben fest an Gott hangen, wenn wir nach dem, was

*) Der Text hat ἄγνους συμπλακὰς, wofür Cotel. wohl mit Recht ἀνάγνους zu lesen vorschlägt.

**) Bestimmter heißt es in dem für unsern Zweck übrigens unwichtigen Brief Polykarps §. 9: „Paulus und die andern Martyrer εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον.

„ihm wohlgefällt, ſtreben, wenn wir das ſeinem heiligen „Willen Gemäße vollbringen, und den Weg der Wahrheit „verfolgen, aber von uns werfen alle Ungerechtigkeit und „Geſetzwidrigkeit, Geiz, Zank ꝛc.“

§. 29.

Ignatius.

Die Briefe des Ignatius, deren Aechtheit vielen Zweifeln unterliegt, enthalten ſo wenig für unſern Zweck, daß eine nähere Beleuchtung ihrer Aechtheit hier überflüſſig ſeyn würde. Es finden ſich nur die Sätze: daß jeder Reuige Vergebung bei Gott bekomme (ad Philadelph. §. 8), daß die Wolluſt zum ewigen Feuer führe (ad Ephes. §. 16), daß die Martyrer zum reinen Licht kommen (ad Roman. §. 6), und ἀφθαρσίαν und ζωὴν αἰώνιον als Belohnung empfangen (ad Polycarp. §. 2), und außerdem einige Aeußerungen über den Opfertod Chriſti, und die verſöhnende Kraft der Taufe. Er nennt ſich nämlich (ad Ephes. §. 1) μαθητὴν τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀνενεγκόντος θεῷ προσφορὰν καὶ θυσίαν, Chriſtum aber ſelbſt (ad Trallian. §. 2) τὸν δι' ὑμᾶς ἀποθανόντα, ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν (den ewigen Tod) ἐκφύγητε, und ſagt endlich ad Ephes. §. 18 von Chriſto: ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ. καὶ ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας, καὶ ὁ τόκετος αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος (τοῦ) κυρίου. Durch ihn, den Menſch gewordenen Gott, ſey zerſtört worden die Magie, das Band der Bosheit, die Unkenntniß (Gottes) und das alte Reich, παλαιὰ βασιλεία (des Teufels), indem Gott menſchlich erſchienen ſey, εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς, zur Erneuerung eines unvergäng-

lichen Lebens." — Wie aber das Taufwasser durch Jesu Tod gereinigt oder geweihet worden sey, wird nicht erklärt, eben so wenig als die Wirkung des Umstandes, daß der Teufel Jesum, nämlich das Göttliche in ihm, nicht erkannt habe. Vermuthlich aber dachte sich Ignatius die Sache so, daß der Teufel an Jesu seine Macht gemißbraucht und dadurch sie verwirkt habe.

§. 30.

Justin der Martyrer.

Von seinen Schriften sind hier nur seine beiden Apologien, sein dialogus cum Tryphone, seine cohortatio ad Graecos und sein Aufsatz de resurrectione und de monarchia, als unbezweifelt ächt, gebraucht worden. Sie sind citirt nach dem Nachdruck der Pariser Ausgabe von 1636, der zu Cölln 1686 in Fol. herausgekommen ist.

Justin behauptet, Gott habe den Menschen nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit erschaffen (cohort. p. 36), ihm gleich ursprünglich Freiheit des Willens, das Gute zu wählen, das Böse aber zu meiden, gegeben, und diese Freiheit besitze noch jeder Mensch (Apol. ad Anton. p. 71. B. C. p. 80. E.); jeder habe Erkenntniß des Bösen und des Guten (cohort. ad Gr. p. 51), und einem jeden werde nach Beschaffenheit seiner Handlungen entweder ewige Strafe oder ewiges Heil zu Theil *).

*) Apol. ad Ant. p. 59. B.: *δοξάζομεν ἕκαστον ἐπ' αἰωνίαν κόλασιν ἢ σωτηρίαν κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων πορεύεσθαι.* Dial. c. Tryph. p. 316. ib. p. 267, wo ein Ausspruch Christi angeführt wird: *ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ.*

Des Falles Adams gedenkt Justin oft, und leitet ihn vom Teufel, dem Oberhaupte der Dämonen, ab, der in Gestalt der Schlange gesprochen habe (dial. c. Tryph. p. 306). Die Sünde aber, welche Adam und Eva begangen hätten, setzt er nicht sowohl in das Essen von dem verbotenen Baume, als vielmehr darein, daß die ersten Menschen sich hätten überreden lassen, es gebe mehrere Götter und sie selbst könnten Götter werden. Er sagt cohort. p. 19, der menschenhassende Dämon habe zu Adam und Eva gesagt: „wenn ihr euch von mir bestimmen lasset, „euch über das Verbot Gottes wegzusetzen, so werdet ihr „wie Götter seyn," indem er die, welche es doch nicht sind, Götter nannte (*θεοὺς ὀνομάζων τοὺς μὴ ὄντας*), damit die Menschen meinen möchten, es gebe auch noch andere Götter, und damit sie glauben möchten, daß auch sie selbst Götter werden könnten. Dieses hätten nun die ersten Menschen geglaubt, und hätten sich und ihre Kinder für Götter gehalten, und „so (p. 20) habe nun die erste falsche Vorstellung von Göttern von dem Vater des Falschen (*ψεύστου*) ihren Anfang genommen." Die Abgötterei habe sich nun fortgesetzt unter den Nachkommen, welche (p. 36) nach der Lehre des neidischen Dämons, die Verehrung des wahren Gottes verlassen, und sich zur Verehrung der Ungötter (*τῶν μὴ θεῶν*) gewendet hätten. Die Abgötterei ist nun auch Justin nichts anderes als Dämonendienst (dial. c. Tryph. p. 247. und p. 310: *δαιμόνιά εἰσιν οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν*); die Entstehung der Dämonen aber leitet er (Apol. ad Senat. Rom. p. 44. und Apol. ad Anton. p. 55 sq.) eben so wie andere Schriftsteller seiner Zeit von dem Falle der Engel und deren Vermischung mit menschlichen Weibern ab, so wie er auch mit der Abgötterei alle

andern Laster, als mit ihrer Quelle, verbindet (dial. c. Tryph. p. 322). — Den Tod leitet er zwar vom Falle Adams ab *); aber er sagt nicht das Geringste davon, daß Adams Vergehen den Nachkommen zur Schuld und Strafe angerechnet worden, oder daß dadurch ein Verderbniß der menschlichen Natur und eine Untüchtigkeit zum Guten entstanden sey. Daß er die letztere Meinung nicht gehabt habe, folgt schon daraus, daß er allen Menschen das Vermögen, Gott zu erkennen und ihm zu gehorchen, beilegt, und die Veranlassung zu ihrem Verfallen in dem Dämonendienst, in den äußerlichen Einwirkungen der Dämonen sucht, denen man jedoch widerstehen könne. Besonders aber sieht man es aus der Stelle dial. c. Tr. p. 322, wo er sagt: die Stelle des mosaischen Gesetzes: verflucht sey wer am Holz hänget, beziehe sich nicht auf Christum, durch welchen vielmehr alle, die Fluchwürdiges begangen haben, gerettet werden sollten; vielmehr dürfe das ganze menschliche Geschlecht unter jenem Fluche des mosaischen Gesetzes befunden werden, denn — „niemand pflege alles genau (*οὐδεὶς ἀκριβῶς πάντα ἐποίησεν*) zu beobachten, sondern ein Theil vollbringe das Gebotene mehr, ein anderer Theil weniger," was von den Heiden noch mehr gelte als von den Juden. — Den Tod aber läßt Justin, wie der Apostel Paulus, die Nachkommen Adams darum treffen, weil sie das Sündigen fortsetzen, wie Adam und Eva. Indem er nämlich die Stelle Ps. 82, 6. 7 vom Fall

*) De resurrect. p. 213: *τοῦ θεοῦ δικαιοκρισίᾳ καὶ ἀποθνήσκομεν καὶ ἀναζωοποιούμεθα· ἐκεῖνο μὲν τῇ τοῦ ἀνθρώπου παρακοῇ, τοῦτο δὲ τῇ τοῦ ἀνθρώπου ὑπακοῇ.* Dial. c. Tryph. p. 315 f.: *τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπέπτωκα.*

der ersten Menschen und dem Falle Satans erklärt, setzt er hinzu (dial. c. Tryph. p. 353): „denn der heil. Geist straft (in jener Psalmstelle) die Menschen, die unter der Bedingung, Gottes Gebote zu halten, eben so leidenfrei und unsterblich geschaffen waren, wie Gott, und die er würdigte, Söhne Gottes genannt zu werden; aber diese, indem sie sich Adam und Eva verähnlichen (wie diese sündigen), ziehen sich auf ähnliche Weise den Tod selbst herbei (*καὶ οὗτοι ὁμοίως, τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὔᾳ ἐξομοιούμενοι, θάνατον ἑαυτοῖς ἐργάζονται*)." Schwerlich aber, ob er sich gleich nicht darüber bestimmt erklärt, hat Justin unter Tod den Leibestod gedacht, sondern den Zustand des Todes, in welchen die Seelen nach dem Tode treten, der ihm ein Tod ist, weil er, wie wir gleich sehen werden, den Gegensatz dieses Zustandes die Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit nennt. Denn auch ihm ist der Tod das Hinabsteigen der Seelen in den Hades, wo sie bleiben müssen (dial. c. Tryph. p. 326: *νομίζοντες, μὴ εἶναι αὐτὸν Χριστὸν, ἀλλ' ἡγούμενοι θανατώσειν αὐτὸν καὶ ὡς κοινὸν ἄνθρωπον ἐν ᾅδου μένειν*). Besonders sieht man dieses aus Dial. c. Tryph. p. 263 f., wo Justin auf die Frage Tryphons: ob die, welche nach den Vorschriften des mosaischen Gesetzes leben, eben so wie Hiob, Henoch, Noah bei der Auferstehung der Todten zum Leben kommen würden? antwortet: „allerdings, — denn die, welche das, „was überhaupt an sich und immer gut ist, thun, sind „Gott wohlgefällig, und werden durch diesen Christus gleich „ihren gerechten Vorfahren, Noah, Henoch, Hiob, und welche „sonst noch sind (*καὶ εἴ τινες ἄλλοι γεγόνασι*) mit denen, „die diesen Christus — — anerkennen, gerettet werden, „der — Fleisch geworden ist, daß durch diese Veranstaltung

„(διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης) die vom Anfang an schlecht „handelnde Schlange (ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄφις) „und die ihr ähnlichen Engel ihrer Macht beraubt würden „(καταλυθῶσι), der Tod aber in Verachtung käme (ὁ „θάνατος καταφρονηθῇ), und bei Christi zweiter Ankunft „von denen, die ihm glauben und ihm gefällig leben, gänz„lich ablassen müsse und ferner nicht mehr vorkomme (ἀπὸ „τῶν πιστευόντων — παύσηται (nämlich ὁ θάνατος) τέ„λεον, ὕστερον μηκέτ' ὤν), wenn nämlich diese (οἱ μέν, „d. i. die Bösen) in die Strafe und Verdammniß des nie „aufhörenden Feuers werden geschickt werden, diese aber „(die Guten) in Leidenslosigkeit (ἀπαθείᾳ), Unvergäng„lichkeit, Schmerzlosigkeit und Unsterblichkeit leben werden."

Es war nun nach Justin die Absicht der Sendung Christi, der dämonischen Macht über die Menschen ein Ende zu machen. Der Tod Jesu war ein Sühnopfer für die begangenen Sünden in der dämonischen Zeit, und erlösete vom Tode und der Macht der Dämonen; die Application aber geschieht durch die Taufe, bei welcher alle früher begangenen Sünden durch die Barmherzigkeit Gottes vergeben werden, und der Mensch zum zweiten Male, nicht wie bei der natürlichen Geburt zum Tode, sondern für Gott zum Leben geboren und schuldfrei wird, wenn er nicht ferner sich dämonischen Lastern ergibt. — Dieses sagt Justin nicht nur einfach, als z. B. Apol. ad Anton. p. 74: ὁ Χριστὸς — δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύοντες αὐτῷ; oder Apol. ad Anton. p. 96: Christus litt, ἵνα ἀποθανὼν καὶ ἀναστὰς νικήσῃ τὸν θάνατον; oder wenn er dial. c. Tryph. p. 241 die Beschneidung ein Vorbild des αἵματος σωτηρίου Christi, oder p. 312 den Baum des Lebens ein Vorbild des Kreuzes Christi nennt; sondern er erklärt sich

auch in einigen Stellen näher, deren Inhalt wir genauer angeben müssen.

In der Apolog. ad Anton. p. 93 erzählt er die Aufnahme neuer Christen so: die, welche die christliche Lehre für wahr halten und darnach leben zu können glauben, werden angewiesen „zu beten und unter Fasten von Gott Vergebung der frühern Sünden (*τῶν προημαρτημένων*) zu erbitten." Dann werden sie zur Taufe geführt. — „Bei der ersten Geburt sind wir ohne unser Wissen, nach Nothwendigkeit entstanden, und in schlechten Sitten und bösem Wandel (als Heiden) gewesen." Die Wiedergeburt geschehe aber (in der Taufe), „daß wir nicht Kinder der „Nothwendigkeit und der Unkenntniß (Gottes) bleiben, „sondern freien Willen (*προαίρεσιν*), Erkenntniß und Ver„gebung der früher begangenen Sünden in der Taufe „bekommen." — Ferner dial. c. Tryph. p. 229 ff. heißt es: „die Taufe sey die Abwaschung von Sünde, und die Menschen sollten nun nicht mehr durch Opfer sich zu reinigen suchen, sondern durch das Blut Christi und seinen Tod;" worauf die Stelle Jes. 53 „fürwahr er trug unsre Krankheit ꝛc." angeführt, aber sogleich auf die Taufe bezogen wird, „die allein die Reuigen reinigen kann, und ein Wasser des Lebens ist." — Ferner dial. c. Tryph. p. 259 f. sagt Justin, das Passahlamm sey ein Typus Christi, mit dessen Blute die Gläubigen bestrichen werden. Das Osterlamm habe die Figur des Gekreuzigten gehabt. Die beiden Böcke, die nach dem mosaischen Gesetz einer dem Azazael in die Wüste geschickt, der andere Gott geopfert wurde, seyen Typen der doppelten Zukunft Christi gewesen, nämlich der ersten zum Tode, und der zweiten zur Herrlichkeit. Bei der ersten sey Christus „ein Opfer gewesen

für alle Sünder, die sich bessern wollten." Eben so habe das Opfer des Waizenmehls einen Typus des Brodes im Abendmahl dargestellt, das zu Erinnerung an die Leiden empfangen werde, die Jesus erduldet habe für diejenigen, die ihre Seelen von allem Bösen reinigen wollen, damit wir Gott danken sollten nicht nur für die Schöpfung des Menschen, sondern auch dafür, daß er uns von der Bosheit, in der wir lebten (*τῆς κακίας ἐν ᾗ γεγόναμεν*), befreit, die herrschenden Dämonen aber durch den dem Leiden Unterworfenen aller ihrer Macht beraubt würden (*τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου*). — Ferner dial. c. Tryph. p. 313: *ἡμᾶς βεβαπτισμένους ταῖς βαρυτάταις ἁμαρτίαις, ἃς ἐπράξαμεν, διὰ τοῦ σταυρωθῆναι ἐπὶ τοῦ ξύλου, καὶ δι' ὕδατος ἁγνίσαι, ὁ Χριστὸς ἡμῶν ἐλυτρώσατο.* — Endlich ebendas. p. 338: „wie das Blut des Passah's die Israeliten in Aegypten rettete, so soll das Blut Christi die Glaubenden vom Tode erretten (*ῥύσεται ἐκ θανάτου*)." Das rothe Seil, welches die Rahab (Jos. 2, 18) an ihr Fenster befestigte, „war ein Symbol des Blutes Christi, durch welches die vormals Abgöttischen (*οἱ πάλαι πόρνοι*) und Ungerechten aus allen Völkern gerettet werden, indem sie Vergebung der Sünden erlangen, und nicht weiter sündigen (*καὶ μηκέτι ἁμαρτάνοντες*)."

Wie nun aber Christi Tod und Opfer vom Tode befreie und die Herrschaft Satans zerstöre, darüber erklärt sich Justin nicht, und gedenkt auch der Höllenfahrt Christi nicht ausdrücklich. Uebrigens aber lehrt er die Zukunft Christi, die Auferstehung, ein tausendjähriges Reich, hernach die allgemeine Auferstehung und die Belohnung der Guten mit unvergänglichem Leben, die Bestrafung der Bösen und

der Dämonen aber im ewigen Feuer, in der Gehenna. S. Apolog. ad Senat. p. 45. Apolog. ad Ant. p. 65. 66. 67. 71. 87. Dial. c. Tryph. p. 232. p. 307. p. 345. de resurr. p. 208 — 211.

§. 31.

Theophilus.

Gleich nach Justin dem Martyrer blühte Theophilus, Bischof von Antiochien, dessen drei Bücher an den Autolykus wir noch übrig haben, worin Einiges vorkommt, was wir hier nicht übergehen dürfen, dagegen wir des Athenagoras und Tatian noch übrige Schriften hier nicht in Betrachtung ziehen, weil sie nicht nur weniges über unsern Gegenstand enthalten, sondern auch mehr speculative Theologie darbieten als den allgemeinen Glauben ihrer Zeit.

Theophilus erkennt den Menschen für das Bild (εἰκών, ad Autol. I, p. 72) Gottes, und weiß also nichts davon, daß dieses durch den Sündenfall verloren worden sey. Auch schreibt er dem Menschen das Vermögen zu, sich von dem Bösen rein zu erhalten; ja er macht die sittliche Besserung zur Bedingung, ohne welche man nicht zur Erkenntniß Gottes und zum Glauben an ihn gelangen könne (lib. I, p. 70). Er lehrt und vertheidigt die Auferweckung der Leiber und ihre Umwandlung zur Unsterblichkeit (lib. I, p. 74. 77. 78) und lehrt, daß die Taufe Vergebung der Sünden ertheile (lib. II, p. 95.). Ueber alles dieses spricht er sich kurz aus, aber ausführlich über den Sündenfall und dessen Folgen. Er leitet ihn ab vom Teufel, der die Eva in Gestalt einer Schlange verführt habe, um die Vielgötterei einzuführen

(lib. II, p. 104), und erklärt über den Sündenfall selbst p. 101 ff. sich dahin:

Gott habe den Menschen ins Paradies gesetzt, damit er (im Guten) wachsen und vollkommen werden, und dann ferner zu einem Gott gemacht werden und zum Himmel aufsteigen solle (*ὅπως αὐξάνων καὶ τέλειος γενόμενος, ἔτι δὲ καὶ θεὸς ἀναδειχθεὶς, οὕτως καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῇ.*) Denn der Mensch sey ein Mittelwesen, weder ganz sterblich, noch ganz unsterblich, aber für beides fähig. Der Baum des Erkenntnisses und dessen Frucht sey gut, und nicht etwa tödtlich gewesen. Vielmehr habe die Frucht Erkenntniß gegeben, und diese sey gut, wenn man sie recht gebrauche. Adam aber sey damals einem Kinde gleich gewesen, und habe die Erkenntniß (die Gnosis) nicht recht zu brauchen gewußt, darum habe sie ihm Gott verboten. Wegen seines Ungehorsams habe nun Gott den Menschen aus dem Paradiese getrieben, und ihn allerhand Ungemach und dem Tode unterworfen. Diese Strafe sey Wohlthat gewesen, damit der Mensch nicht immer fort sündigte, sondern wieder gebessert würde. Zum zweiten Male werde der Mensch nach der Auferstehung ins Paradies gesetzt werden. So wie sich der Mensch durch die Sünde den Tod selbst zuziehe, so erwerbe er sich durch Gehorsam das unvergängliche Leben wieder. Dabei spricht er noch lib. II, p. 96 die Meinung aus, daß nichts von Gott schädlich, sondern alles gut erschaffen sey; aber durch die Sünden der Menschen sey auch Schädliches in der Natur entstanden, die nun ihr Gesetz eben so übertreten habe wie der Mensch. Denn wenn der Herr sündige, so sündige auch der Diener mit. Wenn nun einst der Mensch wieder zu seiner Natur zurückkehre (*ἀναδρόμῃ εἰς τὸ κατὰ φύσιν*) und nicht mehr

Böses thue, so werde auch die Natur zu ihrer ursprünglichen Zahmheit (ἡμερότητα) wieder hergestellt werden.

§. 32.

Irenäus.

Von Irenäus, der im J. 177 Bischof zu Lyon in Gallien wurde, seine Bildung aber in Kleinasien erhalten hatte, haben wir noch eine ziemlich umfangsreiche Schrift „contra haereses libri quinque," aber leider nicht im griechischen Urtext, von welchem nur Fragmente erhalten worden sind, sondern in einer alten, aber barbarischen und oft undeutlichen lateinischen Uebersetzung, für deren kritische Berichtigung selbst in der besten Ausgabe, der von Massuet (Paris 1690, Fol.), die ich hier gebraucht habe, noch sehr wenig gethan worden ist. Dieses ist desto mehr zu beklagen, da seine Schriften uns wichtig seyn müssen, weil er versichert, noch den Apostel Johannes und viele unmittelbare Schüler der Apostel gehört zu haben, auf deren Lehren und Zeugnisse er sich oft beruft. Aber auch in seiner jetzigen noch mangelhaften Gestalt ist uns sein Werk wichtig, und stellt uns in Wahrheit diejenige Auffassung der Dogmen dar, welche man gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien festhielt.

Was zuerst das Ebenbild Gottes betrifft, so schreibt er (nach 1 Thess. 5, 23) dem vollkommenen Menschen drei Theile zu: den Leib, die Seele (ψυχὴν, das Lebensprinzip) und den göttlichen Geist (πνεῦμα, das vernünftige Prinzip.) Nach dem Leibe sey der Mensch geschaffen zum Bilde (imago) Gottes; nach dem Geiste aber zur Aehnlichkeit mit Gott (similitudo). Der Geist sey es, der den Leib einst unsterblich mache. S. lib. V. cap. 6. cap. 7, §. 1. 2.

cap. 8, §. 1. cap. 9, §. 1. cap. 16. — Das Bild Gottes bezieht aber Irenäus nicht etwa, wie die Clementinen, auf die Leibesgestalt, sondern auf die dem menschlichen Leibe bei der Vollendung des ganzen Menschen zugedachte Unsterblichkeit.

Nach Irenäus war es aber nicht die Abgötterei, zu welcher Satan den Adam und die Eva verführte, sondern er findet in den Worten: ihr werdet seyn wie Gott, eine Vorspiegelung der Unsterblichkeit lib. III. c. 23. §. 5: „Adam seductus est sub occasione (προφάσει, d. i. Vorwand, Vorspiegelung) immortalitatis.“ Die darauf folgende Todesstrafe erklärt er (ebendas.) für eine göttliche Wohlthat, „ut (homo) non perseveraret semper transgressor, neque immortale esset, quod esset circa eum peccatum, et malum interminabile et insanabile.“ — Diese Unsterblichkeit ist nun nach Irenäus durch den Fall verloren gegangen, und zu ihrer Wiedererlangung mußte der Sohn Gottes Mensch werden. Lib. III, c. 18. §. 1. „filius Dei incarnatus est — nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in ipso Jesu reciperemus. Quia enim non erat possibile, eum hominem, qui semel victus fuerat et elisus per inobedientiam, replasmare (vermuthlich ἀναπλάσσεσθαι, d. i. sich umbilden) et obtinere bravium (βραβεῖον) victoriae; iterum autem impossibile erat, ut salutem perciperet, qui sub peccato ceciderat: utraque operatus est filius Dei — incarnatus.“ Im Verfolg dieser Stelle spricht sich nun Irenäus über die Wirkung des Falls ausführlicher aus, indem er sich mit Widerlegung der gnostischen Meinung, als ob Christus kein wahrer Mensch gewesen sey, lange beschäftigt.

Er sagt lib. III. c. 18. §. 7: „der Sohn Gottes vereinigte „den Menschen mit Gott. Denn wenn nicht ein Mensch „den Feind der Menschen (Satan) überwunden hätte, so „wäre er nicht gerecht (δικαίως) überwunden worden; wie„der aber, wenn nicht Gott die Rettung (σωτηρίαν) ge„schenkt hätte, so hätten wir sie nicht sicher. Und wenn „nicht der Mensch mit Gott vereinigt worden wäre, so könnte „uns die Unsterblichkeit nicht mitgetheilt werden. — Die„jenigen daher, welche sagen, der Sohn Gottes sey nur „ein scheinbarer, kein wirklicher Mensch gewesen, die sind „noch unter der alten Verdammniß (des Todes), und ma„chen der Sünde eine Entschuldigung (advocationem), als „ob der Tod nicht besiegt wäre, der von Adam bis Moses „geherrscht hat auch über die, welche nicht *) auf gleiche „Weise wie Adam sündigten." — Und cap. XIX, §. 1: „Denn außerdem [ohne die Menschwerdung des Sohnes „Gottes] konnten wir nicht unverderblich und unsterblich „werden, wenn wir nicht vereinigt worden wären (adunati „fuissemus) mit der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit. „Wie hätten wir aber damit vereinigt werden können, wenn „nicht vorher die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit (der „ewige Sohn Gottes) das, was wir sind, geworden wäre, „damit das Vergängliche von dem Unvergänglichen, das „Sterbliche von dem Unsterblichen verschlungen würde? „(absorberetur.)" Vergl. lib. V. cap. I, §. 1. und cap. 2, §. 2 wo er die Unsterblichkeit des Leibes aus der Theilnahme an dem Leibe Christi in der Eucharistie herleitet, und lib. V. cap. 19. §. 1.

Ob aber gleich Irenäus zunächst die Sterblichkeit von Adams Vergehen herleitet, so setzt er diese doch auch, wie

*) S. Röm. 5, 14.

die angeführten Stellen zeigen, in Verbindung mit dem Sündigen, das nach Adam und unter dem mosaischen Gesetz fortgedauert habe. Dagegen ist er schlechterdings davon entfernt, an eine durch Adams Fall entstandene Verschlechterung der geistigen Natur, oder an eine Fortpflanzung von Sündhaftigkeit durch die Zeugung oder an ein entstandenes Unvermögen zum Guten zu denken. Vielmehr legt er allen Menschen ohne Ausnahme, das Vermögen, Gott zu erkennen und tugendhaft zu leben, bei, und äußert sich überhaupt auf ganz entgegengesetzte Weise. So sagt er lib. IV. cap. 13, §. 1. nachdem er die Stelle Matth. 19, 17: „halte die Gebote, so wirst du leben" erklärt hat: „Chri„stus also löset das Gesetz, das dem Menschen ins Ge„wissen geschrieben ist, durch welches der Mensch gerecht„fertiget wird (justificatur), welches auch vor der mosai„schen Gesetzgebung diejenigen beobachteten, die durch ihre „Treue (fide) gerechtfertigt wurden und Gott gefielen, nicht „auf, sondern erweiterte und erfüllte es." — Nämlich (cap. 16, §. 3) Gott habe das Gesetz den Vätern vor Moses nicht gegeben, weil sie gerecht gewesen wären und das Gesetz in ihren Herzen geschrieben gehabt hätten; denn sie liebten Gott, ihren Schöpfer, und enthielten sich des Unrechts gegen den Nächsten;" sondern weil diese Gerechtigkeit und Liebe zu Gott in Vergessenheit gerathen, und in Aegypten erloschen sey (cessit in oblivionem et extincta esset in Aegypto) — so hätte Gott nothwendig die Liebe gebieten müssen ꝛc. — Lib. IV, cap. 22. §. 2 heißt es: „Non enim propter eos solos, qui temporibus Tiberii Caesaris crediderunt ei, venit Christus, — sed propter omnes omnino homines, qui ab initio propter virtutem suam in sua generatione et timuerunt et dilexerunt

Deum, et juste et pie conversati sunt erga proximos et concupierunt videre Christum et audire vocem eius. Quapropter omnes huiusmodi in secundo adventu primo de somno excitabit, et eriget tam eos, quam reliquos qui judicabuntur, et constituet in regnum suum." — Indem er lib. IV. cap. 37. §. 1 aus der Stelle Matth. 43, 47 „und ihr habt nicht gewollt," einen Beweis für die Freiheit des Willens herleitet, so setzt er §. 2 hinzu: die Menschen seyen nicht, wie die Gnostiker behaupteten, von Natur einige gut, andere böse; sondern „omnes eiusdem naturae sunt et *potentes retinere et operari bonum*, et potentes rursum amittere id, et non facere." Noch ausführlicher hierüber ist die Stelle cap. 39, §. 1—3, wo es unter andern heißt: „Si non credideris Deo — erit causa imperfectionis in te, qui non obedisti, sed non in illo qui vocavit. Non igitur ars deficit Dei, sed ille, qui non consequitur eam, sibimet suae imperfectionis est causa. — Neque Deus coget eum, qui nolit continere eius artem. Qui igitur abstiterunt a paterno lumine, et transgressi sunt legem libertatis, per suam abstiterunt culpam, liberi arbitrii et suae potestatis facti."

Indem nun Irenäus mit der Kirche lehrt, daß der menschgewordene Sohn Gottes uns von dem Zustande des Todes, als Strafe der Sünde, zur Unsterblichkeit erlöset, und aus Satans Gewalt befreiet habe, so betrachtet er zwar auch den Tod Jesu als erlösend und versöhnend, aber doch in so allgemeinen Ausdrücken, daß man nicht deutlich sieht, welche Wirkung er ihm zugeschrieben hat *).

*) In dem allgemeinen Glaubensbekenntnisse, das Irenäus lib. I.

Nur so viel spricht er bestimmt aus, daß der Tod Christi nur für die frühern Sünden die Versöhnung ist. Lib. IV. c. 27. §. 2: „die Propheten und Patriarchen, denen Gott „so wie uns die Sünden erlassen hat, — ihnen war die „Heilung und Vergebung der Sünde der Tod des Herrn; „für die aber, die nun (nunc) sündigen, wird Christus „nicht sterben, denn nun hat der Tod keine Gewalt mehr „über ihn; sondern der Sohn wird kommen in der Herr„lichkeit des Vaters, und das Geld, das er ihnen anver„trauet hat, mit Zinsen fordern von seinen Verwaltern „und Haushaltern. Wir dürfen daher nicht stolz seyn und „die Alten tadeln, sondern müssen uns hüten (timere, im „Grundtext stand vermuthlich εὐλαβεῖσθαι), daß wir nicht „etwa nach der Anerkenntniß Christi etwas Gott mißfäl„liges thun, da wir einen Sündenerlaß weiter nicht haben, „sondern von seinem Reiche ausgeschlossen werden."

Nach den Ansichten des Irenäus ist es auch nicht der Tod Jesu allein, der die Erlösung wirkt, sondern sein ganzes Leben. Es ist nämlich ein Grundgedanke von ihm, daß sich in Jesu alles, was in Adam geschah, habe wiederholen müssen, oder wie er sich gewöhnlich ausdrückt: Christum recapitulationem Adae in semet ipsum fecisse (z. B. Lib. III, c. 20. §. 9. Ausführlicher lib. V, c. 19. §. 1.). So wie Adam starb, so mußte nun auch Christus sterben; so wie Adam versucht wurde, so mußte auch Christus vom

---

c. 10 an die Spitze stellt, heißt es bloß: wir glauben an Christum — τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας. Und lib. III. c. 5. 3: „Christus, qui redemit nos de apostasia sanguine suo ad hoc, ut essemus et nos (die Heiden) populus sanctificatus. c. 16. §. 9: sanguine suo redemit nos — per passionem *reconciliavit nos Deo.*"

Teufel versucht, der Teufel aber von einem Menschen überwunden, und eben dadurch mit Recht (legitime) überwunden werden. (S. lib. V. cap. 21. §. 1. 2.)

Darum hatte Jesu Seele auch im Tode dasselbe Geschick, das alle abgeschiedene Menschenseelen haben; nämlich er mußte in die Finsterniß der Unterwelt, wo die Seelen Erinnerung und Bewußtseyn haben, die guten an einem angenehmen, die bösen aber an einem finstern und traurigen Ort aufbehalten werden, bis bei der ersten Auferstehung der Gerechten zum tausendjährigen Reiche erst die guten wieder auferstehen und mit ihren Körpern werden verbunden werden. Nach Verfluß dieser Zeit werden alle auferstehen, worauf das Gericht und die ewige Vergeltung, der guten zum unvergänglichen Leben, der Bösen zum ewigen Feuer, erfolgen wird. — Die Wiederherstellung des Leibes bei der Auferstehung vertheidigt er sehr ausführlich lib. II, cap. 29. lib. V, cap. 3. cap. 7 und cap. 13. — Er nimmt auch an, daß zu Christi Zeit und in der ersten Kirche einzelne vom Tode erweckt lib. II, c. 32., und daß (lib. V, cap. 3.) Henoch und Elias mit ihren Körpern ins Paradies versetzt worden seyen.

Die Hauptstellen sind lib. II, c. 34. §. 1 wo er sagt, die Seelen hätten „hominis figuram, ut etiam cognoscantur; sie behielten die Erinnerung des jetzigen Lebens, und kämen schon vor dem Gericht, nach dem Tode in einen Wohnplatz, wie sie ihn verdient hätten. — Lib. IV. c. 22. §. 2: „Christus wird alle, die gerecht gelebt haben, bei seiner zweiten Ankunft zuerst aus dem Schlaf aufwecken, primo de somno excitabit;“ woraus man sieht, daß Irenäus die Gerechten in der Unterwelt zwar in einem schmerzlosen und bewußten Zustand dachte, aber doch in

einem solchen, der nicht den Namen des Lebens, sondern des Schlafs verdiene. —

Lib. V. cap. 31. widerlegt er die Meinung der Gnostiker, welche, gleich nach dem Tode zu Gott zu kommen, behaupteten, mit dem Beispiele Christi, „qui *legem mortuorum* servavit, et commoratus usque in tertiam diem *in inferioribus terrae*, post deinde surgens in carne sic adscendit ad patrem.“ — Cum enim dominus in medio *umbrae mortis* abierit, *ubi animae mortuorum erant*, post deinde corporaliter resurrexit, et post resurrectionem assumtus est: manifestum est, quia (ὅτι, quod) et discipulorum eius animae abibunt in invisibilem (ἀόρατον, d. i. tenebricosum) locum, definitum eis a Deo, et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur, sustinentes (ἐκδεχόμενοι, d. i. cum desiderio exspectantes) resurrectionem: post recipientes corpora et perfecte resurgentes, hoc est corporaliter, quemadmodum et dominus resurrexit, venient ad conspectum Dei.“ — Im folgenden 32—35sten Kapitel fährt er nun fort, die Auferstehung der Gerechten zum irdischen tausendjährigen Reiche zu beschreiben, worauf die allgemeine Auferstehung und das Gericht folge; was wir aber hier als minder wesentlich übergehen können.

Noch ist zu bemerken, daß er lib. IV, cap. 6. §. 5 das ewige Leben zwar von dem Glauben an den Sohn Gottes abhängig macht, aber selbst hinzusetzt: „credere autem ei, est facere eius voluntatem;“ daß er bei Erwähnung des Glaubens Abrahams lib. IV. cap. 5. §. 5 sagt: „fides enim, quae est ad *Deum* altissimum, justificat hominem,“ und endlich, daß er lib. III, c. 23. §. 3 äußert, das ewige Feuer (aeternum ignem) sey ursprünglich gar nicht

für die bösen Menschen, sondern für Satan und die abgefallenen Engel bereitet worden.

Uebrigens darf nicht unbemerkt bleiben, daß Irenäus lib. I. cap. X. das allgemeine Bekenntniß derjenigen Lehrsätze niedergeschrieben hat, welche, wie er versichert, alle damalige christliche Kirchen nach der Lehre der Apostel und ihrer unmittelbaren Schüler glaubten und festhielten. Hier heißt es nun nach dem Glaubensbekenntniß über Gott: „wir glauben an Einen Christum Jesum, den Sohn Gottes, Fleisch geworden für unsre Errettung (σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας) — sein Leiden, seine Erweckung aus den Todten, seine körperliche Aufnahme in den Himmel, seine Wiederkunft, um alles zu vollenden (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα), alles Fleisch aller Menschen wieder herzustellen, und — daß er alle gerecht richten wird u. s. w. Dieses Bekenntniß also, welches Justin regulam veritatis nennt, zeigt klar, daß die Dogmen von Adams Fall, der Entstehung des Todes, der Sünde und selbst das vom Opfer Christi noch nicht als allgemeiner Glaube angesehen wurden, sondern als Lehrsätze, worüber der Gelehrte seine Meinung frei habe.

§. 33.

Clemens der Alexandriner.

Clemens, Lehrer der katechetischen Schule und Presbyter der Kirche zu Alexandrien, gestorben gegen das Jahr 220, mit platonischer Philosophie vertrauet, hat uns mehrere Schriften, in denen er seine Religionsphilosophie darlegt, hinterlassen, deren beste Ausgabe die von Potter (Oxonii 1715 fol.) ist, nach welcher hier citirt ist. Was

seinen Gebrauch erschwert, ist die Unbestimmtheit und oft Unklarheit seiner Vorstellungen und seines Stils.

Er erkennt den Menschen für das Ebenbild Gottes in Hinsicht der ihm beiwohnenden Vernunft. So wie der göttliche Logos ein Ebenbild Gottes ist, so ist der Mensch, in wiefern er Vernunft hat, ein Ebenbild des Logos, wobei er keinen Unterschied macht zwischen εἰκὼν und ὁμοιότης, und die Beziehung des erstern auf das Physische gradezu verwirft *). — Von dem Gedanken aber, daß der Mensch das Ebenbild Gottes verloren habe, ist er weit entfernt. Denn er legt allen Menschen die Fähigkeit, Gott recht zu erkennen, das Gute zu lieben und das Böse zu meiden, überall und nachdrücklich bei, (Strom. lib. IV. §. 24. lib. I, §. 17. lib. II, §. 4. §. 13) spricht von der menschlichen Vernunft (dem λόγος in dem Menschen), in welcher er ein Göttliches erkennt, überall auf das Ehrenvollste (cohort. ad gent. §. 6. §. 10. p. 78. §. 11. Paedag. I, c. 1. 2. lib. III, c. 1. Strom. lib. I, §. 7. lib. IV. §. 25.), und behauptet, daß den Griechen die Vernunftphilosophie eben das, wiewol weniger vollkommen, geleistet habe, was die Offenbarung den Hebräern, und daß die, welche unter den Griechen der Vernunft folgten, dadurch Gott gefällig würden. S. Stromat. lib. I, wo er, nachdem er die Philosophie gegen den Vorwurf, daß sie schädlich sey, vertheidigt, und gesagt hat, sie sey für die, welche sie recht brauchten, gewissermaßen eine zur Ueberzeugung geschickte Mitübung

*) S. Cohort. ad gent. §. 4. §. 10. Stromat. lib. V, §. 14. daf. lib. II, §. 19: τὸ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν οὐ τὸ κατὰ σῶμα μηνύεται· οὐ γὰρ θέμις, θνητὸν ἀθανάτῳ ἐξομοιοῦσθαι· ἀλλ' ἢ κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν.

des Glaubens (συγγυμνασίαν τινα πίστεως ἀποδεικτικήν) so weiter fortfährt §. 3: „die Philosophie war daher vor „der Erscheinung Christi den Griechen zum rechtschaffenen „Leben (εἰς δικαιοσύνην) nothwendig. Jetzt aber ist sie „nützlich für die Religion (χρησίμη πρὸς θεοσέβειαν), eine „Vorübung (προπαιδεία τις) für die, welche den Glauben „vermöge der Beweise (δι' ἀποδείξεως) erlangen. Denn „dein Fuß, sagt die Schrift (Prov. 3, 23) wird nicht an„stoßen, wenn du alles Gute von der Vorsehung ableitest, „es mag sich bei den Hellenen, oder bei uns finden. Denn „alles Guten (καλῶν) Urheber ist Gott. — Die Weisheit „bildete die Hellenen eben so, wie das Gesetz die Hebräer, „für Christum. — Es ist daher ein und derselbe Weg der „Wahrheit; aber zu ihr fließen, wie zu einem ewigen „Strome, einige Bäche von daher, andere von dorther. — „Alles, was jedem Geschlecht zu bestimmten Zeiten Nütz„liches gegeben wird, ist eine Vorbereitung für das Wort „des Herrn (προπαιδεύει τῷ κυριακῷ λόγῳ)." — Strom. lib. VI, §. 5: „Es ist derselbe Gott, der das alte und neue „Testament gab, welcher auch den Griechen die Philosophie „schenkte, durch welche der Allmächtige bei den Griechen „verherrlicht wird. — Daher werden auch die, welche den „Glauben annehmen, sowol aus griechischer Schule (παι„δείας) als aus der des (mosaischen) Gesetzes zu Einem „Volke der Erlöseten zusammengeführt. — Denn wie Gott „die Juden zu retten beschloß, indem er ihnen Propheten „gab, so erweckte er unter den Hellenen die bewährtesten „zu einheimischen Propheten" u. s. w. — Man sehe auch Strom. I, §. 14. 20. IV, §. 8. V, §. 13. — Ob nun aber gleich Clemens erkennt, daß es auch der göttlichen Hülfe bedarf um ein Christ zu werden, so rechnet er dabei doch

überall auf des Menschen eigene Kraft, sein Streben, seinen Fleiß. Man sehe Strom. lib. V, §. 1.

Auch behauptet er Stromat. IV, §. 13. und §. 23, daß die sinnlichen Triebe, weil sie von Gott seyen, nicht an sich böse seyen, sondern es nur würden durch unvernünftigen Gebrauch; und an einer andern Stelle §. 26 sagt er: die Seele sey zwar der edlere und der Leib der geringere Theil, aber von Natur sey die Seele nicht gut, und der Leib nicht böse; sie seyen verschieden, aber nicht sich entgegengesetzt. Die guten Handlungen, als die bessern, schreibe man der Seele, als dem edleren Theile, zu, die Begierden und Sünden aber dem Leibe; aber der wahre Christ bediene sich desselben nur auf eine ehrbare und edle Weise. Und Strom. I, §. 6 behauptet er: nicht von Natur, sondern durch Unterricht (οὐ φύσει, μαθήσει δὲ) würden die Menschen gut und sittlich; jeder sey dazu von Natur geschickt, doch einer mehr als der andere.

Hiernach wird man auch beurtheilen können, daß Clemens, wenn er an einigen Orten sagt, kein Mensch bleibe von Sünden ganz frei, damit nicht eine allgemeine sittliche Verdorbenheit aussprechen will, sondern nur so viel, daß es bei keinem Menschen ohne Fehler abgehe. So sagt er Paedag. lib. III, c. 12: „fehlerlos (ἀναμάρτητος) ist allein der Logos. Denn das Fehlen ist Allen eingepflanzt (ἔμφυτον) und gemein; nach dem Fehlen aber sich bessern ist nicht eines Jeden Sache, sondern dessen, der des Logos würdig ist.“ Strom. lib. VII, §. 12: „Einer allein ist vom Anfang an von Begierden unberührt (ἀνεπιθύμητος) geblieben, der Herr, der Menschenfreund.“ — Eben so wenig hat er den thörichten Wahn, als ob auch der Gebesserte gar nicht aufhören könne zu sündigen, sondern täglicher

Reue und Buße bedürfe; vielmehr setzt er voraus und fordert, wie auch das N. Test., daß der Christ gerecht und gut lebe. „Der rechte Christ (ὁ γνώστικος) — sagt er Strom. „II, §. 19 — ist beschaffen nach dem Bilde und Gleichnisse „Gottes, er ahmt Gott nach, so weit als es geschehen „kann; er unterläßt nichts, worin es möglich ist (Gotte) „ähnlich zu werden; er ist enthaltsam, er erträgt, lebt „gerecht, beherrscht seine Gefühle, theilt mit was er hat, „und was sonst dem ähnlich wohlgethan ist in Wort oder „Werk."

Wie wenig er an eine Fortpflanzung sittlichen Verderbens durch die Zeugung denken konnte, zeigt die Aeußerung Stromat. III, §. 6. die er denen entgegensetzt, welche die Ehe verwerfen, nämlich daß bei denen, die geheiligt seyen, auch der Saame, (oder das nachfolgende Geschlecht) geheiligt sey (τῶν ἁγιασθέντων ἅγιον οἶμαι καὶ τὸ σπέρμα).

Hieraus läßt sich schon im Voraus erwarten, daß man bei ihm nichts von dem Kirchendogma vom Falle und dessen Folgen finden kann. Schon von dem Zustande Adams vor dem Falle hat er eine ganz andere Vorstellung als Augustin. Den Ketzern, welche sagten: wenn Adam unvollkommen erschaffen war, so konnte er kein Geschöpf Gottes seyn; wenn er aber vollkommen war, so konnte er Gottes Gebote nicht übertreten; diesen antwortete er Strom. VI, §. 12: Adam sey nicht vollkommen der Ausbildung nach gewesen, sondern nur geschickt, die Tugend sich anzueignen, das Letztere solle nach Gottes Willen ein Werk unsers eigenen Fleißes seyn. Er legt daher auch auf die Geschichte des Sündenfalls keinen besondern Werth. Einmal erklärt er sie (cohort. ad gent. §. 11) von der ἡδονῇ, Wollust, von welcher sich Adam, wie andere Menschen habe

verführen lassen, und deren Bild die Schlange sey; und an einem andern Orte (Strom. II, §. 19.) sagt er von Adam einfach: „das unehrbare (αἰσχρὰ) wählte dieser bereitwillig, verlockt vom Weibe, das Wahre und Gute aber setzte er hintan, daher er (zur Strafe) das sterbliche Leben gegen das unsterbliche, wiewol nicht für immer, eintauschte." An einem andern Orte (cohort. ad gentes §. 1) sagt er vom Satan: die alte Schlange führe noch jetzt die Menschen ins Verderben, so wie sie vom Anfange an die Menschen zur Abgötterei und dadurch zum Tode verführt habe. Den Tod aber, der auf die Sünde folge, erklärt er Strom. III, §. 9 nicht von dem körperlichen, sondern von dem geistigen Tode in Sünden; von diesem spreche auch Paulus Röm. 5, 12 ff., wobei er hinzusetzt: die physische Nothwendigkeit der göttlichen Einrichtung zieht nothwendig das Sterben nach sich, und der Verbindung der Seele mit dem Körper muß die Trennung derselben folgen." Ferner sagt er Strom. IV, §. 3: der Tod des Leibes sey für kein Uebel zu halten und θάνατος bei Paulus Röm. 6, 20—23 sey die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper, wenn sie sündlicher Art sey, das Leben aber sey die Lostrennung von der Sünde (ἡ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς, ἁμαρτικῆς οὔσης· ζωὴ δὲ, ὁ χωρισμὸς τῆς ἁμαρτίας). Der wahre Christ könne daher den physischen Tod leicht tragen, da dieser eine Auflösung der Banden sey, mit denen die Seele an den Leib geknüpft sey.

Ohnerachtet nun Clemens den Tod Jesu auch als versöhnend betrachtet, so ist ihm doch die Erlösung vom Tode zunächst eine Erlösung von der Sünde. „Christus (sagt er cohort. ad gent. §. 11.) ist der Logos der Wahrheit, der Logos der Unvergänglichkeit, der den Menschen wiedergebiert,

indem er ihn zur Wahrheit führt; er ist die Spitze (τὸ κέντρον) der Rettung, der das Verderben (τὴν φθορὰν) vertreibt, den Tod verjagt, der in den Menschen einen Tempel erbauet, damit er den Gott in dem Menschen (den menschlichen Logos) aufrichte" (ἵνα ἐν ἀνθρώποις ἱδρύσῃ τὸν θεόν.) — Die Taufe sieht er an als die Weihe zu einem vollkommen christlichen Leben durch Hülfe des heil. Geistes (paedag. lib. I, c. 6.); ihre sündentilgende Kraft aber bezieht er durchaus nur auf das frühere sündliche Leben vor der Taufe. Indem er Strom. II. §. 12. 13 eine dasselbe sagende Stelle aus dem Hirten des Hermas und die Worte Hebr. 10, 26. 27 anführt, bemerkt er zugleich, eine immer neue Reue sey so gut als gar keine, nur mit dem Unterschiede, daß man doch anerkenne, daß man ein Sünder sey. „Wer nun (heißt es endlich) aus den Heiden- und jenem frühern Leben (προβιότητος) zum (christlichen) Glauben sich wendet, der bekommt ein Mal Vergebung der Sünde; wer aber hernach noch sündigt und hierauf bereuet, der muß, wenn er auch Verzeihung erhält, sich schämen, indem er nicht mehr zur Vergebung der Sünde getauft wird (μηκέτι λυόμενος εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.) — Die Sünden nach der Taufe müsse der Gläubige durch Reue tilgen (Strom. 6. 14.), seine härteste Strafe aber sey die Schaam und der Gram, daß er noch so unvollkommen sey.

Was die letzten Dinge betrifft, so gedenkt Clemens der Auferstehung des Leibes in seinen unbezweifelt ächten Schriften nicht besonders; aber aus einer sehr ausführlichen Stelle (Stromat. lib. VI, §. 6) sieht man, daß er den Hades, oder die Unterwelt, als einen traurigen Aufenthaltsort ansah, in welchen vor Christo aller Menschen Seelen, auch die der guten, hinabgemußt hätten, Christus aber und

die Apostel seyen in den Hades hinabgestiegen, um die, welche nun noch glauben würden, daraus zu retten und zur Unsterblichkeit zu führen, zu welcher man nun durch Christum komme, ohne in den Hades zu müssen, der fernerhin nur der Wohnort der Bösen bleibe. Er sagt nämlich:

„Den Gerechten nach dem (mosaischen) Gesetze fehlte „der Glaube (an Christum); den Gerechten nach der Phi„losophie (den Griechen) fehlte nicht nur der Glaube an „den Herrn, sondern sie hätten auch vom Götzendienst lassen „sollen. Jetzt, nachdem die Wahrheit geoffenbart ist, be„reuen auch sie ihr vorhergehendes Verhalten. Darum „kündigte auch der Herr die frohe Botschaft (εὐαγγελίσατο) „den in der Unterwelt (ἐν ᾅδου) Befindlichen. Denn die „Schrift sagt (Hiob 28, 22): der Hades spricht: wir „haben mit unsern Ohren ihre Gerüchte gehöret. Und wie? „sagen sie (die Apostel 1 Petr. 3, 19 f.) nicht, der Herr „habe denen, die in der Sündfluth untergegangen waren, „die frohe Botschaft verkündigt, oder vielmehr den gefessel„ten und im Gefängniß und im Gewahrsam festgehalte„nen? Es ist aber vorhin gezeigt worden, daß auch die „Apostel, gleich dem Herrn, den Hadesbewohnern die frohe „Botschaft verkündigt haben. Es ziemte nämlich den Treff„lichsten der Jünger so wie hier (auf der Oberwelt) so „auch dort (in der Unterwelt) Nachahmer ihres Meisters „zu werden, damit er (Christus) die aus den Hebräern, „sie (die Apostel) die aus den Heiden zur Bekehrung „brächten, das ist, diejenigen, welche sowol nach dem (mo„saischen) Gesetz als nach der Philosophie zwar gerecht „lebten, aber das Leben nicht als Vollkommene sondern „als Fehlerhafte endigten. — Auch sagt das Evangelium „(Matth. 27, 25), daß viele Entschlafene auferweckt worden

„seyen. — Es ist daher eine gewisse allgemeine Bewegung „und Versetzung nach der Einrichtung (οἰκονομίαν) des Er„lösers geschehen. Es ist gerecht, daß zwischen dem Ge„rechten und dem Gerechten kein Unterschied gemacht wird, „sey er ein dem (mosaischen) Gesetz Gehorchender oder ein „Grieche. — — Da die, welche vor dem (mosaischen) „Gesetz recht lebten, als Gläubige angesehen und für Ge„rechte gehalten wurden, so ist es wohl offenbar, daß auch „die, welche das Gesetz nicht hatten (die Hellenen), wenn „sie wegen der Einerleiheit des Rufs (zur Sittlichkeit, διὰ „τῆς φωνῆς ἰδιότητα) recht lebten, mochten sie nun gleich „im Hades und im Gefängniß seyn, doch bei dem Hören „der Stimme des Herrn, entweder seiner eigenen, oder der „durch seine Apostel wirkenden, leichtlich bekehrt wurden „und glaubten."

§. 34.

Origenes.

Die Schriften des Origenes, Presbyters und Katecheten zu Alexandrien (gest. 254), sind in dieser Periode die reichhaltigsten für die Dogmengeschichte, aber auch die schwierigsten beim Gebrauche. Diese Schwierigkeit liegt zunächst in Origenes selbst, der bei der Sucht zu allegorisiren und alles in der Schrift zu erklären, oft zu sehr gewagten Hypothesen seine Zuflucht nimmt, und durch eine Art von frommer Wortklauberei oft aus Einem Ausdrucke der Schrift eine Menge sonderbarer Einfälle herausspinnt, wobei er öfters mit sich selbst in Widerspruch geräth. Was aber jene Schwierigkeit vermehrt, das sind die Schicksale, die seine Schriften gehabt haben. Seiner Paradoxien wegen kam Origenes nach seinem Tode in den Geruch der

Ketzerei, und man scheute sich, seine Schriften abzuschreiben. Der größte Theil seiner Werke ist daher in der Ursprache verloren gegangen, und von vielen haben wir entweder bloße Bruchstücke oder nur lateinische Uebersetzungen. In diesen aber, besonders denen, welche Rufinus gemacht hat, und welche grade die wichtigsten Bücher betreffen, ist von den Uebersetzern so viel willkührlich verändert, weggelassen und zugesetzt worden, um den Origenes mit der spätern Orthodoxie in Einklang zu bringen, daß man diese Uebersetzungen nur mit der größten Vorsicht brauchen darf. Besonders gilt dieses von seiner Hauptschrift περὶ ἀρχῶν, oder de principiis, die Rufin mit größter Willkühr behandelt hat, von seinen Homilien und seinem Commentar über den Brief an die Römer. Es kann hier der Ort nicht seyn, in die Kritik der Behandlung seiner Schriften näher einzugehen, um so mehr, da grade seine Aussprüche über die Theile des Systems, welche wir hier untersuchen, vielleicht am wenigsten verfälscht worden sind. Ueberall aber müssen wir dem Grundsatze folgen, den griechischen Text, wo wir ihn noch haben, dem lateinischen vorzuziehen, die Bruchstücke lateinischer Uebersetzung durch Hieronymus für richtiger zu halten, als den Text des Rufinus, bei dem letztern aber immer die anderweitigen Grundsätze des Origenes zu vergleichen. — Die beste Ausgabe ist die von Delarue (Paris 1733—59, 4 Bände in Fol.), nach welcher ich hier citirt habe.

Das erste, was wir bemerken müssen, ist das Glaubensbekenntniß der alexandrinischen Kirche, das Origenes im Anfange seiner Schrift περὶ ἀρχῶν aufstellt, und von welchem er versichert, daß es den allgemeinen christlichen Glauben aller Kirchen seiner Zeit enthalte, dem Keiner

widersprechen dürfe, wenn er nicht in Ketzerei verfallen wolle, daß aber die nähere Erklärung des Einzelnen und andere theologische Meinungen frei seyen. Hier, für uns ist dieses Glaubensbekenntniß nur durch das merkwürdig, was es nicht enthält. Man findet nämlich nichts vom Opfertode Jesu, vom Ebenbild Gottes, vom Sündenfall und dessen Folgen, und von allgemeiner Sündhaftigkeit der Menschen, sondern nur allein die Auferstehung und Vergeltung, und außerdem den, in den andern Bekenntnissen jener frühern Zeit nicht vorkommenden Satz:

„Auch dieß ist in dem kirchlichen Unterrichte bestimmt, „daß alle vernünftige Wesen Freiheit der Wahl und „des Willens haben, und daher mit dem Teufel und „seinen Engeln kämpfen müssen."

Er rechnet daher die Dogmen vom Ebenbilde Gottes und dessen Verlust, vom Sündenfall, von dem Ursprung und der Allgemeinheit der Sünde, vom Tode, von dem Opfer Christi, der Höllenfahrt Christi und dem Mittelzustand der Seelen bis zur Auferstehung zu denen, über welche nichts bestimmt, und die Speculation frei sey.

Origenes sagt an mehrern Orten, daß der Mensch das Ebenbild Gottes sey, bezieht aber diesen Ausdruck nicht auf den Körper, sondern bloß auf die Seele, nämlich Vernunft und Sittlichkeit (c. Cels. lib. VI. §. 64. lib. V. §. 85. Comment. in Genes. Vol. II. p. 26). Von einem Verluste des Ebenbildes Gottes kann daher bei ihm gar nicht die Rede seyn. Er urtheilt beinahe eben so vortheilhaft, wie Clemens über das Product der menschlichen Vernunft, die Philosophie (s. Epist. ad Gregor. Vol. I. p. 30. Homil. in Genes. hom. 14. §. 3. Homil. in Numer. hom.

11, 7.) erklärt die Vernunft für etwas Göttliches *), was sich in allen Menschen finde (homil. in Jer. 14, 10), und hält ihren Gebrauch in der Religion für sehr nützlich. Denn auf den Vorwurf des Celsus (contra Cels. lib. I. §. 9 ff.), daß die Christen nicht die Vernunft bei der Beurtheilung des Inhalts der Bibel brauchten, sondern nur Glauben forderten, entgegnet er: wenn alle Menschen Philosophen werden könnten, so wäre dieß freilich gut; da es aber nicht möglich sey, so sey es doch besser, sie glaubten auch ohne Gründe und Prüfung. — Die Worte (§. 13) des Apostel Paulus 1 Kor. 3, 18 f. handelten nicht von der Weisheit überhaupt, sondern von einer Philosophie voll falscher Meinungen. Vielmehr sey es auch nach den Grundsätzen der Christen viel besser, mit Vernunft und Philosophie den christlichen Lehren beizutreten, als mit bloßem Glauben (*μετὰ ψιλῆς πίστεως*). — Daß er die Lehre, der Mensch habe einen freien sittlichen Willen, sogar zum öffentlichen Glaubensbekenntniß rechnet, ist schon erwähnt worden. Diese Freiheit der Entscheidung zum Guten vertheidigt er aber an sehr vielen Orten (z. B. de oratione §. 6 und 29. Homil. in Num. 20, 3 und sonst sehr oft), bemerkt, daß, wer der Seele die Selbstbestimmung absprechе, die Tugend vernichte (contra Cels. lib. IV. §. 3: *ὅτι ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον, ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν*), und behauptet auch ausdrücklich, daß der Mensch auch bei der Bekehrung zum wahren Glauben, ob er gleich hier die wirkende Gnade Gottes anerkennt, aus eigener Kraft handeln müsse. „Intra nos, sagt er homil. in Numer. 24, 2,

*) Exhort. ad Martyr. §. 47: *ἡ λογικὴ ψυχὴ ἐστι συγγενές τι τῷ θεῷ· νοερὰ γὰρ ἑκάτερα, καὶ ἀοράτα καὶ ἀσώματα.*

est salutis occasio; — intra nos enim est *conversionis facultas.*" — Comment. in Ep. ad Rom. lib. VI. §. 9: „Interior homo, hoc est, voluntas et propositum, quo initium accipit converti ad Dominum, legi Dei consentit et delectatur in ea. Sed non statim, ut voluntatem quis habuerit converti ad bona, etiam usus boni operis subsecutus est; — opus est tardum, quia et usum et artem et laborem requirit operandi." Vergl. Comment. in Psalm. zu Ps. 4, 6. Comment. in Matth. Tom. XIII. §. 26. Comment. in Ep. ad Rom. lib. I. §. 16. Besonders Comment. in Ep. ad Rom. lib. III. §. 6, wo er das Gesetz Röm. 3, 19 f. nicht von dem mosaischen, sondern vom Sittengesetz im Gewissen erklärt, und nun in Beziehung auf alle Menschen sagt: „Gott hat dem Menschen alle Affecten (affectus), alle Antriebe (motus) gegeben, durch welche er nach Tugend streben und in ihr fortschreiten kann; überdieß hat er ihm auch die Kraft der Vernunft (vim rationis) eingepflanzt, um zu erkennen, was er thun und lassen soll. Das hat Gott allen Menschen auf gleiche Weise gegeben. Wenn aber der Mensch nach Empfang dieser Kräfte unterläßt, die Bahn der Tugend zu gehen, wozu von Gottes Seite nichts unterlassen worden ist, so ist klar, daß er selbst das, was Gott ihm gegeben hat, vernachlässigt."

Zu den Stellen der Schrift, wo es heißt: alle Menschen sündigen, keiner sey rein, macht er Homil. in Luc. hom. 2 die richtige Bemerkung: „ohne Sünde seyn steht in der Schrift in doppeltem Sinne; bald heißt es: gar niemals gesündigt haben; bald: aufgehört haben zu sündigen. Im erstern Sinne stimmen auch wir bei, daß Niemand ohne Sünde sey, weil alle Menschen zu einer

„Zeit (aliquando) gesündigt haben, wenn sie auch nachher „tugendhaft gewesen sind. Im andern Sinne aber, näm„lich daß niemand so tugendhaft werden könnte, daß er „gar nicht mehr sündige, ist der Satz falsch. Denn es „ist möglich, daß der, der vorher gesündigt und zu sündi„gen aufgehört hat, nun ohne Sünde seyn kann." — Damit widerspricht er, wie auch das N. Test. in so vielen Stellen, einem Hauptsatze des spätern Kirchendogma's, nach welchem auch der Gebesserte nicht aufhöre zu sündigen.

Seine Vorstellung vom Sündenfall ist aber folgende. Adam ist ihm hierbei nichts als das Vorbild aller Menschen, und der Sündenfall der Typus dessen, was sich bei einem jeden Menschen wiederholt. Er ging aus von der alexandrinischen Lehre, von der Präexistenz der Seelen, und nahm an, sie hätten in dem himmlischen Paradiese gelebt. Gelockt aber von der Begierde, die Erde zu sehen und den Unterschied des Guten und Bösen zu erfahren, wurden sie als Menschen mit einem irdischen Körper geboren. Dieses Herabsteigen der Seelen zur Erde ist der Fall des Menschen, und auf gleiche Weise sind ihm die Engel durch das Herabsteigen auf die Erde gefallen. Die Geburt selbst mit einem materiellen Leibe erklärt er für eine Verunreinigung der Seele, die daher auch schon den Kindern anklebe. Sie werde durch die Taufe abgewaschen, daher man auch die Kinder taufen müsse; aber nicht vollkommen. Denn nur einst bei der Wiedergeburt aller Dinge am Ende werde der materielle Leib bei der Auferstehung umgewandelt, und durchs Reinigungsfeuer ganz gereinigt. Die beiden Extreme des vollkommenen Menschen und des ganz sündigen stelle auf der einen Seite Christus, der nicht

durch die natürliche Geburt befleckt worden sey, auf der andern Seite aber den Antichristus (Satan) dar.

Zum Beweise dieser Sätze will ich Origenes selbst reden lassen, wobei ich jedoch die Lehre von der Präexistenz der Seelen als erwiesen origenianisch voraussetze.

a) contra Cels. lib. IV. §. 41: da Adam Mensch heiße, so handle die Stelle 1 Mos. 3 nicht von der Person des ersten Menschen, sondern von der menschlichen Natur überhaupt.

b) Comment. in Joh. Tom. XIII. §. 37: „nicht „nur aber fiel der Mensch aus dem Vollkommenen in „das Unvollkommene (ἐξέπεσεν ἐκ τελείου ἐπὶ τὸ ἀτελές), „sondern auch die Söhne Gottes, welche, als sie die schö„nen Töchter der Menschen sahen, sich aus ihnen nahmen, „welche ihnen gefielen, und überhaupt (ἁπαξαπλῶς) alle „diejenigen, die die ihnen gehörige Wohnung (τὸ ἴδιον „οἰκητήριον) verließen, und den ihnen eigenthümlichen An„fang (ἀρχήν, Urzustand) nicht bewahrten. Denn ἀρχὴν „nenne ich hier nicht das, was etwa einem Amte (oder „einer Macht) verglichen werden könnte, sondern was dem „Ende entgegengesetzt und dem Ersten zunächst ist, daß, so „wie des Menschen Anfang war im Paradiese zu seyn, „das Ende aber, der Uebertretung wegen schnell in die „Unterwelt hinab oder in einen ähnlichen Ort zu kommen, „so auch jedem der Abgefallenen ein anfänglicher Wohnort „gegeben gewesen sey." — Daß die Seelen in ihrem Zustande vor der Geburt sündigen können, sieht man aus der Stelle περὶ ἀρχῶν, lib. III. cap. 1. §. 20, wo er bei Röm. 9, 18 ff. sagt, Jakobs und Esau's Seelen hätten vor ihrer Einkörperung (πρὸ τῆς ἐνσωματώσεως) Gutes oder Böses gethan, wofür sie in einen verschiedenen irdischen Zustand gekommen wären.

c) Comment. in Matth. Tom. XV. §. 27, wo er bei den Worten Matth. 19, 30 „die Ersten werden die Letzten seyn, und die Letzten die Ersten," sagt: Die Engel wären als eher als die Menschen geschaffene und edlere Wesen die ersten vor den Menschen, aber doch wären von ihnen welche gegen die Menschen die Letzten geworden. „Aber „auch viele von den Menschen, die ihrer Natur nach hinter „den Engeln waren, kommen durch ihr Leben und den „göttlichen Logos einigen vor ihnen gewesenen [aber ge„fallenen] Engeln zuvor, indem sie aus einigen Ursachen „aus den Letzten die ersten werden (wozu 1 Petr. 1, 8 — „12. und 1 Kor. 6, 3 angeführt werden). Siehe also, ob „nicht jene (die Engel), so lange (ὅσον) sie ihren Urzu„stand (ἀρχήν) bewahrten und die ihnen angewiesenen „(himmlischen) Wohnungen nicht verließen, vor vielen „Menschen etwas voraus hatten, und den Menschen voraus „waren, deren Seele erniedrigt wurde zum Staube, indem „sie in den Körper der Niedrigkeit eingingen; — wie da„gegen aber die Menschen, so weit sie auch hinter den „Engeln standen, doch die Ersten wurden gegen diejenigen „Engel, welche ihren Urstand (ἀρχὴν) nicht bewahrten, „sondern ihre Wohnplätze verließen." — Es ist klar, daß hier das Geborenwerden der Menschenseelen als ein Verlassen ihres vollkommenen Urzustandes und der ihnen angewiesenen Wohnungen im himmlischen Paradiese angesehen wird.

d) Ueber die körperliche Geburt als eine Verunreinigung der Seele sagt er Homil. in Levit. hom. 12, 4: „omnis qui ingreditur hunc mundum in *quadam* contaminatione affici dicitur (Levit. 21, 11. wozu Hiob 14, 4. 5 angeführt wird): Hoc ipso ergo, quod in vulva

matris est positus, et quod materiam corporis ab origine paterni seminis sumit, in patre et in matre contaminatus dici potest. — Omnis ergo homo in patre et in matre pollutus est; solus vero Jesus in hanc generationem mundus ingressus est; in matre non est pollutus. Ingressus est enim corpus intaminatum. — Homil. in Levit. hom. VIII, 3. Weil nach 3 Mos. 12 und 13 das Weib nach der Geburt des Kindes als unrein angesehen wurde, so erklärt Origenes auch die Geburt selbst für eine Verunreinigung, und findet darin einen Grund, daß kein Heiliger seinen Geburtstag festlich begehe. Aus Psalm 50, 7 „siehe, ich bin aus sündlichen Saamen gezeugt ꝛc." erhelle nun, „quod *quaecunque* anima in carne nascitur, iniquitatis et peccati sorde polluitur. Addi his etiam illud potest, ut requiratur, quid causae sit, cum baptisma ecclesiae pro remissione peccatorum detur secundum ecclesiae observantiam etiam parvulis baptismum dandi, cum utique, si nihil esset in parvulis quod ad remissionem deberet et indulgentiam pertinere, gratia baptismi superflua videretur." — Dasselbe sagt er Comment. in Matth. Tom. XV. §. 23. und Homil. in Luc. hom. 14, wo er auch erwähnt, daß auch die mit dem Körper Auferstandenen noch einer Reinigung bedürften. Dabei ist er aber von dem Gedanken, daß eine Schuld zur Verdammniß auf dem Neugebornen ruhe, sehr entfernt, denn im Comment. in Ep. ad Roman. lib. III. §. 2 sagt er ganz bestimmt, Kinder könnten nicht sündigen, ehe sie Gutes und Böses unterscheiden gelernt hätten, und wenn sie doch etwas Unrechtes thäten, so werde es ihnen nicht zugerechnet.

e) Hieraus folgt, daß jeder Mensch in seiner Bildung zuerst mit der Sünde anfangen muß, und daß das Sündigen ihm natürlich ist. Dieses sagt auch Origenes (contra Cels. lib. III. §. 62: „wir halten es für unmöglich, daß „der Mensch gleich Anfangs (ἀπ' ἀρχῆς, nämlich τοῦ βίου) „zu Gott aufblicken könne. Denn der Bosheit anheim zu „fallen ist zuerst nothwendig unter den Menschen (κακίαν „γὰρ ὑφίστασθαι ἀναγκαῖον πρῶτον ἐν ἀνθρώποις)." — §. 66: „Es scheint zuverlässig, daß wir Menschen alle „zum Sündigen eingerichtet sind (πεφύκαμεν); einige aber „sind nicht nur dazu von Natur eingerichtet, sondern auch „zum Sündigen gewöhnt (εἰθισμένοι). Aber nicht alle „Menschen sind ungeschickt für eine vollkommene Umände„rung; denn nach der Erfahrung sind sowohl in allen phi„losophischen Schulen als auch unter dem göttlichen Worte, „welche so sehr umgewandelt worden, daß sie als Vorbil„der eines trefflichen Lebens dastehen." — §. 69. „wir „halten dafür, daß alle vernünftigen Seelen einerlei Natur „haben, und sagen, daß keine vom Schöpfer der Welt „böse geschaffen worden sey, wohl aber daß viele durch „Erziehung, Verschrobenheit und ihre Umgebungen (παρὰ „τὰς ἀνατροφὰς καὶ τὰς διαστροφὰς, καὶ τὰς περιοχή„σεις) böse geworden seyen, so daß wir glauben, die „Bosheit sey in einigen natürlich geworden (φυσιωθῆναι), „weil es nicht nur nicht unmöglich, sondern sogar nicht „schwer ist, eine zur Natur werdende (φυσιώσασαν) Bos„heit gegen den göttlichen Logos einzutauschen." — Aus einer andern Stelle sieht man, daß Origenes das Natürlichwerden der Sünde sich so vorgestellt haben mag, als ob die ätherische Natur der Seele durch das Leben im Leibe

selbst dicker, materieller werde, daher er auch glaubt, sie müsse dereinst im Reinigungsfeuer von diesem angenommenen Materiellen befreit werden *).

f) Nun werden hieraus auch die beiden Hauptstellen gehörig verstanden werden, welche sich in Origenes Commentar zum Briefe an die Römer finden, den wir freilich nur in der ungetreuen Uebersetzung des Rufinus haben, wobei sich nicht bestimmen läßt, was Rufin, als den spätern Ansichten über den Sündenfall widerstrebend, mag weggelassen oder abgeändert haben. Sie sind Comment. in Ep. ad Rom. lib. III. §. 3, wo Origenes zu den Worten Röm. 3, 12 „omnes declinarunt" sagt: „mihi videtur, quod non dicitur declinasse, nisi is, qui aliquando in via recta stetit. Unde apparet, primum illud naturae rationabilis opus, quod a Deo factum est, fuisse rectum, et in via recta, creatoris ipsius munere, collocatum. Sed quia ab hac ad viam laevam peccati iter detorsit, merito nunc dicitur declinasse, sicut *exemplo est* [also nur Beispiel, Typus] primus homo Adam, qui de paradisi via recta ad pravas mortalis vitae semitas [also aus dem himmlischen Paradiese in das sterbliche irdische Leben] declinavit. Consequenter ergo omnes, qui ex ipsius successione in hunc mundum

*) Die Stelle ist Homil. in Ps. 38. §. 8, wo es zu den Worten Ps. 38, 11 heißt: „anima quae peccat, *crassior* efficitur; — virtus subtilem animam reddit, et, ut extorqueam quodammodo vocabuli novitatem, omne quod in ea corporeum est, abstergit et perimit, et purius eam incorpoream reddit. Quod autem crassescat et, ut ita dicam, carnea efficiatur anima peccatoris indicatur ex eo, quod scriptum est Gen. 6, 3. (worauf er nun Ezech. 11 den Topf, in welchem Fleisch gekocht werden soll, allegorisch von dem Reinigungsfeuer deutet.)

veniunt [die Seelen, die aus dem himmlischen Paradiese, wo sie präexistirten, auf Erden geboren werden] declinaverunt, et simul cum ipso inutiles facti sunt."

Die andere Stelle ist ebendas. lib. V. §. 1 ff., wo die Hauptstelle Röm. 5, 12 ff. erklärt wird. Obgleich Rufin hier vieles in der Uebersetzung verdeckt zu haben scheint, so erkennt man doch des Origenes Meinung, nämlich daß Adam nichts ist als das Vorbild dessen, was bei jedem Menschen bei der Geburt geschieht, nämlich daß die Seele aus dem himmlischen Paradies auf diese Erde geworfen wird, wo sie nun das Bild des irdischen Menschen annimmt, und dem Tode (nämlich dem geistlichen) unterworfen wird. Es klingt freilich sehr Augustinisch, wenn Origenes hier sagt, daß man nach dem Vorgange von Hebr. 7, 9 f. wohl sagen könne, alle Menschen seyen in den Lenden Adams gewesen, als er im Paradiese gesündigt habe, und seyen daher mit ihm aus dem Paradiese herausgeworfen und dem Tode unterworfen worden; aber er erklärt dieses §. 4 so: cum deliquisset Adam scriptum est, quod ejecit eum dominus Deus de Paradiso et constituit eum in *terra hac* contra Paradisum deliciarum; et haec fuit delicti eius condemnatio, quae in omnes homines sine dubio pervenit. Omnes enim in *loco hoc* humiliationis et convalle fletus effecti sunt: sive quod in lumbis Adae fuerunt omnes, qui ex eo nascuntur et cum ipso pariter ejecti sunt [nämlich wenn man, wie viele damals, annimmt, die Seelen würden erst erzeugt und präexistirten nicht] sive alio quolibet inenarrabili modo et soli Deo cognito *unusquisque de Paradiso trusus* videtur et excepisse condemnationem." — Den Tod aber, der durch die Sünde entstanden sey, erklärt er nicht für den natür-

lichen Tod des Leibes, der keine Strafe sey, sondern für den geistlichen Tod der Sünde; was er auch an andern Orten sehr oft sagt *). Adam ist ihm hierbei nur der Typus jedes zum irdischen Leben gebornen Menschen, den er dem himmlischen Menschen, wie er im himmlischen Paradiese rein, und vom Irdischen unbefleckt war, entgegensetzt. „Per Adam dicitur (Rom. 5, 12) introivisse peccatum et per peccatum mors. Sed hic nimirum est unus homo, quem alibi ipse Apostolus dicit *primum* hominem de terra, terrenum, *secundum* vero de coelo, coelestem, cum exhortatur nos, objecta imagine terreni, imaginem portare coelestis, id est, ut — renovemur et reformemur secundum interiorem hominem ad imaginem Dei. Hic ergo homo — neque terrenus, neque in hoc mundo est, — et ideo mors in eum non potest pertransire. Qui autem *adhuc in mundo est*, et terrenus est, ac terreni imaginem portat, de ipso dicitur, quod *per eum* peccatum in hunc mundum introivit, et per peccatum mors **)."

*) Z. B. Comment. in Johann. Tom. I. §. 10 und 11. Tom. XIII. §. 59. Tom. XX. §. 21 und 31. Comment. in Matth. Tom. XIII. §. 9. — Comment. in Ep. ad Rom. lib. VI. §. 6: „Peccatum largitur mortem. Mortem autem non dicimus hanc corporalem, — haec neque mala neque bona dici potest, est enim media quae dicitur indifferens; sed rursus separatio animae a Deo mors appellatur, quae per peccatum venit; — invidia diaboli haec mors introivit in orbem terrarum. — In praesenti loco (Rom. 6, 23) stipendia, quae dat peccatum mors esse dicuntur; non ista mors quae separat corpus ab anima, sed illa, *qua per peccatum separatur anima a Deo.*

**) Homil. in Luc. §. 39: „Duae sunt imagines hominis, *una* quam accipit a Deo factus in principio (also in der Präexistenz im himmlischen Paradiese); altera choici, i. e. terreni,

Den Ausdruck Welt (κόσμος) und Menschen (ἄνθρωποι) in der Stelle Röm. 5, 12 erklärt er so, daß Welt ihm die Kinder sind, die er noch nicht für eigentliche Menschen erklärt, weil sie das Gute und Böse noch nicht unterscheiden und alle mit der Sünde anfangen, Menschen aber ihm diejenigen sind, qui jam se incipiunt agnoscere, et scire, quod ad imaginem Dei facti sunt; oder qui jam rationis capaces sunt. — Die Worte Röm. 5, 17 „der Tod herrschte von Adam an bis Christus, erklärte er daher so: a nativitate usque ad legis tempus, quo ad discretionem recti pravique operis veniens, capax Christi gratiae effici potest; et ibi relinquit Adam, qui eum vel genuit vel docuit in mortem (zum geistlichen Tode) et sequitur Christum, qui eum docet et gignit ad vitam.“

Was den Opfertod Christi betrifft, so hält er Homil. in Num. XXIV, 1 Opfer für die Sünde für nothwendig, und glaubt, auch das vergossene Blut der Gerechten von Abel bis Zacharias sey zur Versöhnung der Sünden des Volks vergossen worden; das Opfer des Blutes Christi aber mache alle andere Opfer überflüssig, „quia talis haec fuit hostia, ut una sola sufficeret pro totius mundi saluti.“ Eben so Comment. in Joh. Tom. 28. §. 14. und Comment. in Ep. ad Rom. lib. III. §. 9, wo das Opfer Christi als zureichend nicht nur für alle frühern, gegenwärtigen und zukünftigen Menschen, sondern auch für die Engel dargestellt wird. Die gewöhnlichen Ausdrücke des Origenes sind: Christus hat uns durch sein Blut losgekauft,

---

postquam propter inobedientiam atque peccatum ejectus de paradiso, *assumpsit eam.*“

er hat das Lösegeld für unsre Seelen gegeben (de orat. §. 28. Exhort. ad Martyr. §. 12), und zwar freiwillig, indem er sein Leben eben so zur Sühne dämonischer Uebel gab, wie bei den Griechen und andern Völkern Einzelne zur Abwendung dämonischen Unheils für das Gemeinwesen geopfert wurden (contra Cels. lib. I. §. 31). — Zum Lösegeld aber habe er nicht seinen Geist (πνεῦμα, was dem Origenes etwas Göttliches ist) gegeben, den er vielmehr in die Hände Gottes beim Sterben empfohlen habe, sondern seine Seele (ψυχήν). Das Lösegeld aber habe er nicht Gotte gegeben, sondern dem Teufel, welcher der Herr der Sünder sey. (Comment. in Ep. ad Rom. lib. II. §. 13. Comment. in Matth. Tom. XVI. §. 8.) Der Teufel nämlich habe in Jesu einen bloßen Menschen gesehen, und den Sohn Gottes in ihm nicht erkannt, den ihm auch Jesus verborgen habe. So sey der Teufel getäuscht worden. (Homil. in Luc. hom. 4. Comment. in Matth. T. XVI. §. 8.) Er erklärt jedoch nicht, wie diese Täuschung mit der Zerstörung der Gewalt des Teufels zusammengehangen habe. In der letzten Stelle sagt er nur, Jesus sey stärker als der Tod gewesen, so daß Jesu Seele alle, welche sie gewollt hätte, aus dem Reiche des Todes mit sich genommen habe. — Warum Christus habe sterben müssen, das erklärt er für ein Geheimniß, das auf unaussprechbaren und dem großen Haufen (τοῖς πόλλοις) umfaßbaren Gründen (λόγοις) beruhe (contra Cels. T. I. §. 30. Comment. in Joh. Tom. VI. §. 35). — An einem andern Orte aber (Comment. in Ep. ad Rom. III. §. 8) scheint er das ganze Dogma vom Opfer Christi nur zum Volksunterricht als ein Bild zu rechnen, indem er sagt, der interior sensus (der philoso-

phische Sinn) sey: das propitiatorium sey die sancta et pura Jesu anima, quae peccatum non fecit.

Wie die andern Kirchenväter so lehrt auch Origenes, daß es die Taufe sey, bei welcher der Christ die Vergebung aller seiner frühern Sünden des dämonischen Lebens erlange, und wobei er (Homil. in Numer. XII, 4) dem Teufel und allen seinen Werken entsagen müsse *). — Doch gebe es Ein Mittel, welches die Taufe ersetze, und dieß sey die Bluttaufe des Martyrerthums **). — Außer der Taufe gibt es nach Origenes kein weiteres Opfer für die Christen; denn das fortgehende tropische Opfer derselben ist das Gebet und die Besserung (die Opferung des vorigen sündlichen Menschen). S. Homil. in Numer. XXIII, 3. — Für den aber, der nach der Taufe sündigt, gibt es nach Origenes (wenn ihm nicht etwa Rufinus manches in der Uebersetzung geliehen hat) folgende Mittel der Aussöhnung, „remissiones peccatorum:“ „Est ista prima, qua ba-

*) Series Comment. in Matth. §. 86. Homil in Jerem. XVI, 5. 6. Homil. in Jos. XV, 5. Comment. in Ep. ad Rom. lib. III. §. 9. Select. in Jerem. zu cap. 3, 7. — Exhort. ad Martyr. *οὐκ ἔστιν ἄφεσις ἁμαρτημάτων χωρὶς βαπτίσματος λαβεῖν, καὶ οὐκ ἔστι δυνατὸν κατὰ τοὺς εὐαγγελικοὺς νόμους αὖθις βαπτίσασθαι ὕδατι καὶ πνεύματι εἰς ἄφεσιν ἁμαρτημάτων.*

**) „Christus — heißt es Homil. in libr. Jud. VII, 2 — pro redemtione nostra effudit sanguinem suum, ut inde exeamus loti sanguine nostro. Baptisma enim sanguinis *solum* est, quod nos puriores reddat quam aquae baptismus (nos) reddidit. — Illo enim (die Wassertaufe) accepto valde pauci sunt ita beati, qui id immaculatum usque ad exitum vitae servare potuerint. Hoc vero baptismo (der Bluttaufe) qui baptizatus fuerit, peccare jam ultra non potest. — Ibi peccata dimissa sunt, hic exclusa.“

ptizamur in remissionem peccatorum. Secunda remissio est in passione martyrii. Tertia est, quae pro eleemosyna datur (wozu Luk. 11, 41 angeführt wird). Quarta nobis fit remissio peccatorum per hoc, quod et nos remittimus peccata fratribus nostris (nach Mark. 6, 14). Quinta peccatorum remissio est, cum converterit quis peccatorem ab errore vitae suae (nach Jakob. 5, 20). Sexta fit per abundantiam charitatis (nach Luk. 7, 17. 1 Petr. 4, 4). Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per *poenitentiam* remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrymis stratum suum — — oder wie es am Schlusse heißt: si in amaritudine fletus tui fueris in luctu, lacrymis et lamentatione confectus, si carnem tuam maceraveris et jejuniis ac multa abstinentia aridam feceris etc. Vergl. Comment. in Ep. ad Rom. lib. II. §. 1. Homil. in Exod. VI, 9. Comment. in P. 31, 3. Homil. in Psal. 38. §. 1.

Was den Zustand der Seelen nach dem Tode betrifft, so bemerkt er sehr richtig, daß das Wort Tod (θάνατος) in der Schrift nicht nur den leiblichen Tod, die Trennung der Seele vom Leibe, bezeichne, sondern auch den geistlichen Tod, die Trennung der Seele von Gott durch die Sünde; dann den Teufel, durch den der geistliche Tod in die Welt gekommen sey; endlich auch „inferni locum, in quo animae detinebantur a morte" (Comment. in Ep. ad Rom. VI. §. 6). — Der Dämonen als Bewohner des Hades gedenkt er, und nennt sie auch Comment. in Psal. 62, 2. die Unterirdischen (καταχθονίους δαίμον.). Auch gedenkt er der Hadesfahrt Christi, und daß Christus dort das Evangelium gepredigt (Comment. in Psalm. zu Ps. 3, 6. Homil. in Levit. IX, 5. contra Cels. II. §. 43.

Comment. in Epist. ad Rom. lib. V. §. 1), so wie daß er die Seelen der Heiligen dabei aus des Todes Gewalt befreiet und mit sich geführt habe (Comment. in Ep. ad Rom. lib. V. §. 1): aber er gibt der Sache doch eine Einschränkung. Denn in den Homil. in libros Regum, hom. II. p. 494 ff. sagt er: Moses, Samuel und die Propheten, auch Johannes der Täufer seyen in den Hades hinabgestiegen, und hätten dort Christum verkündigt als seine Vorläufer, und dann sey auch Christus in den Hades gegangen, um den Weg zum Paradiese zu öffnen. „Wir „Christen aber — setzt er hinzu, — wenn wir abscheiden, „und gut und rechtschaffen geworden sind, und die Lasten „der Sünde nicht mit uns schleppen (ἐπαγόμενοι τὰ φόρ- „τια τῆς ἁμ.), so werden auch wir durch das feurige „Schwert (des Cherubs) hindurchgehen (ins Paradies) „und nicht in den Ort hinabkommen (κατελευσόμεθα), „wo die vor Christo Gestorbenen auf seine Erscheinung „warten mußten." — Origenes nimmt also für die Christen kein Hinabgehen in den Hades an, wenigstens nicht für die Seelen der Guten; vielmehr sagt er περὶ ἀρχῶν cap. 11. §. 6: Puto, quod sancti quique *discedentes de hac vita* permanebunt in loco aliquo: *in terra* posito, quem paradisum dicit scriptura divina, velut in quodam eruditionis loco, et, ut ita dixerim, auditorio vel schola animarum, in quo de omnibus his, quae in terris viderant, doceantur, indicia quoque quaedam accipiant etiam de futuris. — Si quis sane mundus corde, et purior mente, et exercitatior sensu fuerit, velocius proficiens cito ad aëris locum ascendet et ad coelorum regna perveniet per locorum singulorum, ut ita dixerim, mansiones, quas Graeci quidem sphaeras — appella-

verunt, scriptura vero divina coelos nominat etc." — Von denen daher, die hier viel leiden müssen und den Martyrern sagt er, daß sie zu den höchsten Himmeln (πρὸς ἄκροις οὐρανοῖς) kämen, c. Cels. lib. VI. §. 20. Homil. in lib. Judic. VII, 2.

Man sieht also wohl, Origenes umgeht die alten Vorstellungen vom Hades. Denn nach Comment. in Joh. T. XXXII. §. 19 gab diese Vorstellung zu seinen Zeiten Anstoß, indem man es anstößig fand, daß nach Matth. 12, 40 des Menschen Sohn drei Tage und Nächte in der Unterwelt gewesen seyn solle, und Jesus doch Luk. 23, 43 dem Schächer gesagt habe: heute wirst du mit mir im Paradiese seyn; wobei er bemerkt: heute heiße in der Schrift allezeit. Er nimmt daher den Hades, wie so vieles in der Geschichte und den Handlungen Christi tropisch, und erklärt περὶ ἀρχῶν lib. II. cap. 10. §. 8. die „Finsterniß," in welche die Bösen kommen sollen, für keine äußerliche, sondern für profundas tenebras ignorantiae.

Was nun die Wiederkunft Christi, die Auferstehung, das Gericht, das Reinigungsfeuer betrifft, so spricht er davon an vielen Stellen, bald eigentlich, bald tropisch. Es ist aber nicht nöthig, hier weiter darauf einzugehen, und es genügt zu bemerken, daß das Ziel aller Weltentwickelung nach ihm die Verklärung des Materiellen zum Geistigen, die Entwickelung alles Bösen zum Guten und aller Leiden zur Seligkeit, also die Rückkehr alles Mangelhaften zur Vollendung ist.

§. 35.

Tertullian und Novatian.

Unter den lateinischen Kirchenvätern ist der älteste und wichtigste Tertullian, Presbyter zu Karthago, blühend zu Ausgang des dritten und zu Anfang des vierten Jahrh., dessen Schriften ich nach der Ausgabe von Pamelius (Antwerpen 1584. Fol.) gebraucht habe. Tertullian, mehr von lebhafter Phantasie als ruhigem Urtheil geleitet und mehr Dialektiker als Philosoph, ist dem Origenes darin sehr ähnlich, daß er auch eine Menge Paradoxien vorbringt und einzelne gewagte Meinungen, welche man ja nicht seinem ganzen Zeitalter und nicht einmal der afrikanischen Kirche seiner Zeit zuschreiben darf. Dieses gilt besonders von dem, was er über die Seele des Menschen lehrt, und was auf seine Ansichten von dem Sündenfall nicht ohne Einfluß geblieben ist. Man hat ihn oft als den Vorläufer von dem Kirchendogma angesehen, und allerdings hat er einen in diesem Dogma wesentlichen Punkt; aber er ist doch von der spätern Kirchenlehre noch himmelweit entfernt.

Was das Ebenbild Gottes bei Adam betrifft, so unterscheidet er auch Bild und Aehnlichkeit; jenes bezieht er auf die Gestalt der Seele, diese auf ihre Unsterblichkeit. So wie er nämlich Gott einen Körper und eine Gestalt beilegt und allen geistigen Wesen, so auch der Seele, welche er für feine Materie hält, welche genau dieselbe Gestalt habe, wie der Körper. Das Bild Gottes ist nun durch den Sündenfall nicht verloren, sondern die Aehnlichkeit, d. i. die Unsterblichkeit *). Er gesteht es zu,

*) De baptismo cap. 5: „deleta morte per ablutionem delictorum (nämlich in der Taufe) — restituetur homo ad *similitu-*

daß es die allgemeine Ansicht sey, daß der Tod eine natürliche Einrichtung sey („Publica totius generis humani sententia mortem naturae debitum pronuntiamus;“ de anima cap. 50), und spricht damit aus, daß diese Ansicht auch in der afrikanischen Kirche herrschte; aber wegen der Erzählung vom Sündenfall glaubt er dieser Ansicht widersprechen zu müssen. „Qui autem primordia hominis novimus, *audacter determinamus*, mortem non ex natura secutam hominem, sed ex culpa“ (de anima cap. 51).

Am ausführlichsten spricht er von dieser Sache in seinem Buche de anima. — Nachdem er in den ersten Kapiteln die Körperlichkeit der Seele, und daß der platonische Unterschied zwischen ψυχὴ und πνεῦμα grundlos sey, zu zeigen versucht hat, so setzt er cap. 16 hinzu: die platonische Unterscheidung zwischen der anima rationalis (πνεῦμα) und irrationalis (ψυχὴ) sey richtig; aber in einem andern Sinne. Von Natur habe die Seele nur das rationale, ihr vom vernünftigen Schöpfer gegebene; das irrationale (das indignativum und concupiscentivum, d. i. das θυμικὸν und ἐπιθυμητικὸν) sey erst später zur menschlichen Seele hinzugekommen, nämlich durch eine Pfuscherei des Teufels, den er den interpolatorem naturae und operum Dei, auch aemulum Dei nennt. „Irrationale autem posterius (fährt er fort) intelligendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsum illud transgres-

---

dinem [nicht ad effigiem] eius, qui retro ad imaginem Dei fuerat. *Imago* in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum spiritum Dei, quem tunc (bei der Schöpfung) de afflatu eius acceperat, sed post amiserat per delictum.“

sionis admissum, atque inde inoleverit et coadoleverit in anima *ad instar* jam *naturalitatis*, quia statim jam in naturae primordio accidit. — A diabolo enim immissio delicti; irrationale autem omne delictum. Igitur a diabolo irrationale, a quo et delictum, extraneum a Deo, a quo est irrationale alienum.“ — Man sieht wohl, daß das irrationale dem Tertullian die Sünde, die Begierden sind, die zu Verbrechen antreiben, und daß er die Meinung hat, dieses sey der Seele vom Satan beigemischt worden, so, daß es nun auf gewisse Weise (ad instar) der Seele natürlich sey. Wie dieses zu denken sey, sagt er nicht; da er aber die Seele für etwas materielles erklärt, so hat er wahrscheinlich dabei an eine Beimischung des Unvernünftigen zur Substanz der Seele gedacht. Da er nun auch der Meinung war, die er bei der Annahme der Materialität der Seele auch nicht vermeiden konnte, daß (de anima c. 27) die Seele im Beischlaf durch den Saamen zugleich mit dem Körper erzeugt werde; so war es natürlich, daß er auch an die Fortpflanzung dieses beigemischten Irrationalen dachte, wobei er die Seele Adams als die allgemeine Matrix aller Seelen ansah. De anima c. 19: „hominis anima velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta et genitalibus foeminae foveis commendata cum omni sua paratura pullulabit tam intellectu quam sensu.“ Gleichwohl aber ist er dabei von dem Gedanken einer allgemeinen Depravation der Seelenkräfte, die sich gleichmäßig auf alle Menschen fortpflanze und sie auf gleiche Weise zu allem Guten unfähig mache, ganz entfernt. Denn er setzt hinzu, die Seele sey nach ihrem Ursprung durch die Zeugung einfach (semine uniformem), werde aber durch die Geburt viel-

gestaltig (foetu multiformem), oder mit verschiedenen Kräften ausgerüstet, welche durch die Umstände, Fleiß und andere Eindrücke eine verschiedene Richtung bekämen. Auch schreibt er K. 22 der Seele sittliche Freiheit zu. „Anima habet libertatem arbitrii, et dominationem rerum, et divinationem interdum. Definimus animam, Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo patientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una (nämlich Adami) redundantem.“ — Eben so das Vermögen, sich selbst zur Buße zu entschließen. (de bapt. c. 10 „poenitentia, quae est in hominis potestate.“) Vielmehr sucht er die Ursache der Verirrungen der Seele in den fortgehenden Einwirkungen des Interpolators aller göttlichen Werke, des Satans. Nachdem er nämlich K. 38 gesagt hat, die Seele habe ihrer Natur nach immortalitatem, rationalitatem, sensualitatem, intellectualitatem, arbitrii libertatem, so schließt er Kap. 39 unmittelbar daran die Worte: „quae omnia nativitûs animae conlata idem, qui in primordio (bei Adam) invidit, nunc quoque obumbrat atque depravat, quo minus aut ultro prospiciantur, aut qua oportet administrentur. Cui enim homini non adhaerebit spiritus nequam ab ipsa etiam janua nativitatis animos aucupabundus“ etc. — Daß er aber bei getauften und dadurch gereinigten Christen auch den Saamen und die Kinder für gereinigt hält, und nicht in die große Inconsequenz des spätern Dogmas verfällt, nach welchem auch der Wiedergeborne ganz in Sünden verlorne und verdorbene Kinder erzeugen soll, sieht man aus dem 39sten Kapitel, wo es heißt: „Apostolus (1 Kor. 7, 14.)

ex sanctificato alterutro sexu *sanctos procreari* ait, tam ex *seminis praerogativa*, quam ex institutionis disciplina.“— Weiter ſagt er Kap. 41: „Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit (weil der Teufel ſchon in Adams Seele ein irrationale brachte), naturale *quodam modo* (vorher: ad instar naturalitatis). Nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est, habens suum Deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem; ut tamen *insit et bonum* animae, illud principale, illud divinum atque germanum et *proprie* (alſo nicht quodam modo) naturale. Quod enim a Deo est non tam *extinguitur*, quam *obumbratur*. Potest enim obumbrari (anima), quia non est Deus; extingui non potest, quia a Deo est. Itaque sicut lumen aliquo obstaculo impeditum manet, sed non comparet, si tanta densitas obstaculi fuerit: ita et bonum in anima a malo oppressum, pro qualitate eius aut in totum vacat occulta salute, aut qua datur radiat inventa libertate. Sic *pessimi* et *optimi* quidam, et nihilominus unum omnes animae genus: *sic et in pessimis aliquid boni, et in optimis nonnihil pessimi*. Solus enim Deus sine peccato, et solus homo sine peccato, Christus, quia et Deus Christus. — Propterea nulla anima (welche ſündigt) sine crimine, quia nulla sine boni semine. Proinde cum ad fidem pervenit reformata per *secundam nativitatem ex aqua* et superna virtute, detracto corruptionis pristinae aulaeo totam lucem suam conspicit.

Den Uebergang der Strafe des Todes von Adam auf ſeine Nachkommen motivirt er durch die Sünde. De testim. animae c. 3: Satan — per quem homo a primordio cir-

cumventus, ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus, *de suo semine infectum*, suae etiam damnationis traducem fecit.“ — Ueber des Teufels Neid erklärt er sich (de spectaculis cap. 2) so: „hominem, opus et imaginem Dei, totius universitatis possessorem, illa vis interpolatoris et aemulatoris angeli ab initio de integritate dejecit, universam substantiam eius pariter cum ipso in perversitatem demutatam adversus institutorem: ut, quam doluerat homini concessam non sibi, in ea ipsa [substantia] et hominem reum Deo faceret, et suam dominationem conlocaret.

Daß diese Vorstellung vom Falle Adams und der Strafe des Todes damals vielfältig angegriffen wurde, sieht man besonders aus Tertullians Büchern gegen den Marcion, namentlich lib. II, c. 5. 6. Auch de anima cap. 50. — Nicht recht verständlich ist es aber, wie er in der bekannten Stelle, wo er die Kindertaufe tadelt (de baptismo c. 18) sagen kann: „quid festinat *innocens* aetas ad remissionem peccatorum? Wenigstens kann *innocens* hier nicht so viel seyn, als unschuldig, wie er sich Adam vor dem Falle dachte, sondern unschuldig, in wiefern noch keine factischen Sünden bei den Kindern vorkommen.

Vom Opfertod Christi leitet er nun ab die Loskaufung ab angelis mundi tenentibus potestatibus — a judicio aeterno, a morte perpetua (de fuga c. 12.) Auch Er läßt die Application dieses Opfers nur allein in der Taufe geschehen, welche ihre Kraft vom Opfer Christi bekommt, daher Christus, während seines Lebens nicht taufen konnte (de baptismo c. 12.). Er sagt von ihr, sie nehme die Schuld und damit auch die Strafe, den Tod, hinweg (de bapt. c. 5),

sie waſche den Tod ab, und gebe die Unſterblichkeit (de bapt. c. 1.), und wirke die Vergebung des frühern dämoniſchen Lebens (de poenit. c. 6.). Sie beziehe ſich aber bloß auf die bis dahin begangenen Sünden, womit denn auch das Opfer Chriſti nur auf die Sünden des frühern dämoniſchen Lebens bezogen wird. Zu der Stelle 1 Kor. 6: „ihr ſeyd abgewaſchen, ihr ſeyd geheiligt ꝛc.“ ſagt er (de pudic. c. 16): Apostolus quanto delicta ista *ante* lavacrum accepta facit, tanto *post* lavacrum irremissibilia constituit, siquidem denuo ablui non licet.“ Wer nach der Taufe wieder in das vorige Leben zurückfällt, der verfällt nach Kap. 8 de bapt. dem ewigen Feuer. Von der zweiten Buße ſagt er de poenit. cap. 4, ſie ſey ſchwer und es ſey nicht darauf zu rechnen, denn ein ſolcher ziehe nun den Teufel Gotte aufs Neue vor, ob er gleich den Unterſchied beider kennen gelernt habe. Nur vom Martyrertod ſagt er: lavacrum (aquae) non acceptum repraesentat et *perditum reddit*, de bapt. c. 16.

In Hinſicht des Hades und der Schickſale der Seele nach dem Tode bis zur Auferſtehung hat Tertullian ganz die neuteſtamentliche Vorſtellung, die Hadesfahrt der Seele Chriſti um die Frommen der Vorzeit aus dem Hades zu befreien, mit eingeſchloſſen. Die ausführlichſte Stelle hierüber, wo er dieſe ältere Vorſtellung weitläuftig darlegt und zugleich gegen eine Menge Einwendungen ſeiner Zeitgenoſſen vertheidigt, iſt in dem Buche de anima cap. 55—58. Die Unterwelt (inferi) iſt ihm ein Ort in den tiefſten Eingeweiden der Erde, wo die Seelen bis zur Auferſtehung aufbewahrt werden („omnis anima apud inferos sequestratur in diem Domini“). Die Guten im Paradieſe genießen daſelbſt einer Erquickung und warten der Auferſtehung;

die Böſen ſind daſelbſt in der Gehenna *). Doch erlaubt er ſich in der ſpätern Schrift gegen Marcion lib. IV, c. 34 die Meinung, aber bloß als ſeine Vermuthung, daß der „Schooß Abrahams" ein Ort ſey, der zwar nicht im Himmel, aber doch über die Unterwelt erhaben ſey, der einſtweilen bis zur Auferſtehung den Seelen der Gerechten eine „Erholung" (refrigerium) gewähre.

Ueber die Wiederkunft Chriſti, die Auferſtehung, das tauſendjährige Reich und die endliche Belohnung der Guten mit dem unvergänglichen Leben, die Beſtrafung der Böſen aber mit dem Feuer der Gehenna hat er die gewöhnlichen Vorſtellungen, wenigſtens in der Hauptſache. Eben ſo lehrt er, wie andere Kirchenväter, daß die Martyrer nicht in den Hades, ſondern zu Chriſto unmittelbar kommen (de resurrect. c. 43 und c. 52.).

Die Tertullians Werken angehängte Schrift: liber de Trinitate, iſt nicht von Tertullian, ſondern von Novatian, einem römiſchen Presbyter, aber vor dem Arianiſchen Streit geſchrieben. Er gedenkt des Sündenfalls nur im Vorbeigehen cap. 1, und hat über die Unterwelt nichts als: „locus est, quo piorum animae impiorumque ducuntur, futuri judicii praejudicia sentientes."

---

*) Apologet. c. 74. „Gehenna est ignis arcani subterraneus ad poenam thesaurus — *paradisus*, locus divinae amoenitatis, recipiendis sanctorum spiritibus destinatus, maceria quadam igneae illius zonae a notitia orbis communis segregatus. Man ſ. auch de anima cap. 3: „tormenti quid sive solatii anima praecerpit in carcere seu diversorio inferum, *in igni vel in sinu Abrahae.*"

§. 36.

Cyprian.

Als einen Schüler Tertullians kann man den Bischoff Cyprian von Karthago (starb 258) darum ansehen, weil er Tertullians Schriften eifrig las und sehr hoch hielt. Bei seinen Schriften habe ich die Ausgabe von Stephan Baluzius, (vollendet von Maran, Paris 1726 fol.) gebraucht. Seine Schriften aber, so wichtig sie sind für die Lehre von der Kirche und von den Kirchengebräuchen, geben doch nur eine geringe Ausbeute für die hier behandelten Lehrsätze, über welche nur folgende Sätze auszuzeichnen sind.

„Similitudo divina, quam peccato Adam *perdiderat.*“ (de bono patientiae p. 248). — Im 59sten Briefe sagte er: da man die Erwachsenen tauft zur Vergebung der Sünde, quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus *contagium mortis antiquae* prima nativitate (d. i. durch die natürliche Geburt, im Gegensatze durch die zweite Geburt bei der Taufe) contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria sed *aliena peccata.* Aus dieser Stelle sieht man, daß er nichts als den Tod von Adams Sünde auf die Neugebornen übergehen läßt, also mit Tertullian die similitudo Dei auch in die Unsterblichkeit setzt, den Kindern aber weder peccatum noch culpam zuschreibt. Vergl. auch de bono patient. p. 253, wo er auch nur den Tod als Folge der Sünde Adams nennt.

Von Christo sagt er: „passus est pro nobis, pro peccatis nostris“ (ep. 56) ohne nähere Erklärung. Die

Theilnahme an dem Opfer Christi läßt er auch durch die Taufe geschehen, durch welche das hölliſche Feuer gelöſcht werde; bezieht aber die dadurch erlangte Vergebung auch nur auf die Sünden vor der Taufe, während er die Vergebung der Sünde nach der Taufe hauptſächlich vom Almoſengeben abhängig macht (de opere et eleemosynis p. 237 f.), doch aber auch (epist. 20) den Fürbitten der Martyrer eine verſöhnende Kraft zuſchreibt.

Von dem endlichen Looſe der Frommen, die ſelig ſind bei Gott, und den Böſen, die ins ewige Feuer der Hölle kommen, ſpricht er zwar (epist. 56. Ad Demetr. p. 218, de immortalitate p. 235), aber er erklärt ſich dabei nicht über den Mittelzuſtand der Seelen bis zur Auferſtehung. Da er es aber auch als eine beſondere Belohnung des Martyrerthums heraushebt, daß die Martyrer „sine ulla cunctatione," „statim post mortem" zu Chriſto kommen (ep. 26. Epist. ad Fortunatum p. 261); ſo ſcheint dieſes vorauszuſetzen, daß er für die übrigen Frommen auch noch einen Mittelzuſtand angenommen habe.

§. 37.

Lactantius.

Der letzte der lateiniſchen Väter, die wir hier anführen wollen, iſt Lactantius, geboren in Afrika, dann Lehrer der Beredſamkeit in Bithynien, und im Jahre 317, nach Gallien als Lehrer Criſpins, des Sohns Conſtantins, berufen, wo er ſeine Hauptſchrift: *divinae institutiones* geſchrieben zu haben ſcheint. Er iſt hier citirt nach der Pariſer Ausgabe von le Brun und Dufresnoy (1748 2 Bde. 4).

Die Hauptstelle über den Menschen, dessen Natur, den Sündenfall, den Tod, ist in den institutionibus divin. lib. II, c. 11 ff. enthalten, wo es von der Schöpfung des Menschen heißt: fecit (Deus) ipsi sibi simulacrum sensibile atque intelligens, id est imaginis suae formam, qua nihil potest esse perfectius; hominem figuravit ex limo terrae. — Plato humanam formam θεοειδῆ esse ait. — Cap. 13: „In ipsius autem hominis fictione illarum duarum materiarum, quas inter se diximus esse contrarias, ignis et aquae, conclusit perfecitque rationem. — Constat enim (homo) ex anima et corpore, id est quasi e coelo et terra. — Ex rebus igitur diversis ac repugnantibus homo factus est sicut ipse mundus — quae duo inter se pugnare in homine praecepit (Deus), ut, si anima superaverit, quae ex Deo oritur, sit immortalis, et in perpetua luce versetur; si autem corpus vicerit animam, ditionique subjecerit, sit in tenebris sempiternis [in der Unterwelt] et in morte. — In hac societate coeli atque terrae, quorum effigies in homine expressa est, superiorem partem tenent ea, quae sunt *Dei anima* scilicet, quae dominium corporis habet; inferiorem autem ea, quae sunt *diaboli*, *corpus* utique *). — Vom Sündenfall heißt es cap. 14: Gott habe den Menschen in das Paradies gesetzt, ut — Deo patri summa devotione serviret. Der Teufel aber habe dem Menschen die Unsterblichkeit nicht gegönnt, und alle Künste angewendet, ut homini adimeret immortali-

*) Den Satz, daß der Körper pars diaboli, die Seele pars Dei sey, bringt er auch anderwärts vor, lib. VI. c. 6. De ira Dei, cap. 19.

tatem. — Percepta igitur scientia boni et mali pudere eum nuditatis suae coepit, absconditque se a facie Dei. Tum Deus ejecit hominem de paradiso — ipsumque Paradisum igni circumvallit, ne homo possit accedere, *donec* summum judicium faciat in terra, et justos viros, cultores suos in eundem locum revocet, morte sublata. Mors itaque secuta est hominem secundum Dei sententiam. Sic facta hominis vita est temporaria.“ — Bei Tod und Unsterblichkeit denkt aber Lactantius nicht etwa, wie das Kirchendogma, an eine Ewigkeit des irdischen körperlichen Lebens, sondern Tod ist ihm hier das, was die Schrift, wie er auch bemerkt, den zweiten Tod nennt. Den Körpertod hält er vielmehr für eine ursprüngliche göttliche Einrichtung. Dieses sieht man besonders aus einer Hauptstelle, div. instit. lib. VII, cap. 5, die, weil sie zugleich auf andere Ansichten Licht wirft, hier auszugsweise angeführt zu werden verdient. „Hominem finxit ex ipsa terra, id est spiritum suum terreno corpore induit et involvit, ut et compactus ex rebus diversis ac repugnantibus bonum ac malum caperet. — Corpus hominis generandi copiam accepit, ut, quoniam fragili materia formatus *in aeternum manere non poterat*, peracto temporalis vitae spatio cederet, et illud, quod fragile atque imbecillum gerebat, perpetua successione renovaret. — Mortalem eum (Deus) finxit primum, ut infinita vis animarum gigneretur, omnemque terram multitudine oppleret, deinde, ut proponeret homini virtutem, id est tolerantiam malorum ac laborum, per quam posset praemium *immortalitatis* adipisci. Nam quia homo ex duabus rebus constat, corpore atque anima — duae vitae homini attributae sunt, una *temporalis*, quae corpori

assignatur; *altera* sempiterna, quae animae subjacet. Illam nascendo accipimus, hanc assequimur laborando. Illam primam nescientes accipimus, hanc secundam scientes; *virtuti* enim, non *naturae* datur, quia voluit nos Deus vitam nobis in vita comparare. Idcirco hanc nobis praesentem dedit, ut illam veram et perpetuam *aut vitiis amittamus, aut virtute mereamur.* Nam nihil interesset inter justum et injustum, si quidem omnis homo *natus* immortalis fieret; ergo immortalitas non sequela naturae, sed merces praemiumque virtutis est. — Mortalis nascitur homo, postea vero immortalis fit, cum coeperit ex Deo vivere, i. e. justitiam sequi. Quod tum fit, cum homo coelesti lavacro purificatus exponit infantiam cum omni labe vitae *prioris*, et, incremento divini vigoris accepto, fit homo perfectus ac plenus. — Man vergl. hierzu auch das 10te Kapitel über den doppelten Tod, den zeitlichen und den ewigen.

Von einer von Adam fortgepflanzten Sündhaftigkeit und Untüchtigkeit zu allem Guten weiß Lactantius gar nichts; vielmehr legt er lib. V. cap. 8 auch den Heiden das Vermögen bei, Gott zu erkennen und sich zu bessern. Er sagt von ihnen: facillimum est bonos esse, si velint. Und lib. I, cap. 8 heißt es: dedit omnibus Deus pro virili portione sapientiam. — Sapere, i. e. veritatem quaerere *omnibus est innatum.*

Vom Opfertode Christi sagt er nichts bestimmtes. Vielmehr behauptet er, das rechte Opfer des Christen, das versöhne, sey ein frommes Leben (lib. VI, c. 2. 5) oder wie es lib. VI, cap. 24 heißt: veri Dei cultoris sacrificia sunt mansuetudo animi et vita innocens et actus

boni; quae omnia qui exhibet, toties sacrificat, quoties bonum aliquid ac pium fecerit. Auch der Reue und dem Almosen schreibt er lib. VI. cap. 13 und 24 versöhnende Kraft zu. Von Jesu Leiden aber heißt es lib. IV, c. 26 es habe anzeigen sollen, daß die Weisheit unter den Menschen Haß finden werde, und den Kreuzestod habe er gelitten, damit er, wie in allen andern Tugenden, so auch an Geduld in Schmerz und an Verachtung des Todes den Menschen ein vollendetes Muster und Vorbild würde.

Die alte Vorstellung von der Unterwelt findet sich bei ihm. Er erwähnt des Hades unter den erschaffenen Dingen; div. inst. lib. I. c. 10: „in coelo posuit (Deus) *lucem* perennem, et *superos* (wohl das Paradies), et *vitam* perpetuam; et contra in terra *tenebras*, et *inferos*, et *mortem*. — Des Hinabsteigens Christi in die Unterwelt gedenkt er nur kurz lib. IV. cap. 12: — ut (Christus) multaretur etiam morte, ut inferos quoque *vinceret ac resignaret*, atque ita demum resurgens ad patrem proficisceretur. Das Entsiegeln der Unterwelt scheint auf die Befreiung der Seelen der Gerechten vor Christo aus ihr hinzuweisen. Denn er sagt auch ausdrücklich lib. VII, c. 20 bei der Auferstehung: „posthaec *aperientur inferi* et resurgent mortui; und cap. 21: „nec tamen quisquam putet, animas post mortem protinus judicari. Nam *omnes* in una communique *custodia* detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus judex meritorum faciat examen.

Uebrigens lehrt er eine doppelte Auferstehung, zuerst der Gerechten zum tausendjährigen Reiche, dann aber aller zum Gericht und ewiger Vergeltung (div. inst. lib. IV. c. 12. c. 20—26.)

§. 38.

Pseudepigraphische und apokryphische Schriften.

Das vierte Buch Esra.

Zu den jüdisch-christlichen Schriften der ersten drei Jahrhunderte, welche hier in Betrachtung kommen, gehören auch einige Pseudepigraphen des A. T. und einige Apokryphen des N. T., so wie einige andere unächte Schriften der apostolischen Väter. Denn obgleich diese Schriften nicht das sind, was ihre Titel aussagen, so gehören sie doch den ersten drei christlichen Jahrhunderten an und sind richtige Nachweisungen über die herrschenden Vorstellungen.

Das vierte Buch Esra (in Fabricii Cod. Pseudepigr. II, p. 193) haben wir nur noch in einer alten, höchst barbarischen lateinischen und in einer arabischen Uebersetzung, die aber vom lateinischen Text bedeutend abweicht, oft mehr paraphrasirt als übersetzt, und viele Zusätze hat, die aus späterer Zeit zu seyn scheinen, da diese Schrift dem Clemens von Alexandrien nicht unbekannt war, so muß sie vor seiner Zeit vorhanden gewesen seyn. Ursprünglich ist sie aramäisch geschrieben gewesen, dann ins Griechische übersetzt, und aus dem Griechischen ist die lateinische Uebersetzung gefertigt worden, die wir noch besitzen. Sie ist das Product eines Judenchristen, und behandelt die Frage: wie es wohl komme, daß Gott sein Volk, dem er doch so gnädig gewesen sey, so ganz habe untergehen und Jerusalem zerstören lassen können, und warum doch nicht alle Juden, sondern nur ein so kleiner Theil derselben an Christum glauben und zum ewigen Leben gelangen? Es ist daher wahrscheinlich gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts geschrieben. Die für uns wichtigen Sätze sind folgende:

Indem im 3 Kap. die Menschengeschichte nach 1 Mos. erzählt wird, heißt es V. 5: dedisti Adam corpus mortuum (θνητόν, d. i. sterblich), womit anerkannt wird, daß der Mensch sterblich geschaffen sey. Im Paradies habe nun Adam Gottes Gebot übertreten, „et statim (V. 7) instituisti in eo mortem et in nationibus eius. Et ambulavit (V. 8) unaquaeque gens in voluntate sua, — et spernebant praecepta tua. Iterum autem (V. 9) in tempore induxisti diluvium super inhabitantes seculum et perdidisti eos. — Dereliquisti (d. i. du ließest übrig bleiben) autem unum ex his Noë cum domo sua, *et ex eo justi omnes.*" Da nun die Menschen wieder in Abgötterei verfallen seyen, so habe Gott Abraham, und dann das Volk Israel erwählet und das Gesetz durch Mosen gegeben. Aber V. 20 f.: „non abstulisti ab eis cor malignum, ut faceret lex tua in eis fructum; cor enim malignum bajulans primus Adam transgressus et victus est, sed et omnes, qui de eo nati sunt, et facta est *permanens infirmitas*, et lex cum corde populi, cum malignitate radicis *), et discessit quod bonum est, et mansit malignum." — Nun sey David gekommen, der Tempel erbauet und der Gottesdienst eingerichtet worden; aber (V. 25) „dereliquerunt qui habitabant civitatem, in omnibus facientes sicut Adam et omnes generationes eius; utebantur et ipsi corde maligno." —

Ferner Kap. 7, V. 46 ff. erhebt Esra gegen den Engel, der ihm Offenbarungen gibt, folgende Klagen über den Fall Adams: „melius erat, non dare terram Adam, vel

*) nämlich: fuit, d. i. das Gesetz stritt, kämpfte mit dem Herzen des Volkes. Diese Stelle scheint jedoch corrupt zu seyn.

cum jam dedisset, coërcere eum, ut non peccaret. Quid enim prodest hominibus, in praesenti vivere in tristitia, et mortuos (d. i. wenn sie sterben) sperare punitionem? O tu, quid fecisti Adam? Si enim tu peccasti, non est factus solus tuus casus, sed et noster, qui ex te advenimus. Quid enim prodest nobis, si promissum est nobis immortale tempus, nos autem mortalia (d. i. todtbringende) opera egimus? Et quoniam praedicta est nobis perennis spes, nos vero pessimi vani facti sumus" etc. — Darauf antwortet der Engel V. 57 ff., dieß sey der Menschen eigene Schuld, weil sie sich (von dem Bösen) besiegen ließen; wenn sie siegten, so werde ihnen geschehen, was Moses sage: elige tibi vitam, ut vivas. Sie hätten aber ihm nicht geglaubt, so wie auch nicht den Propheten nach ihm.

Der Verf. dieser Schrift nahm daher allerdings eine durch Adams Fall entstandene sittliche Verderbniß an, und sagt das πάντες ἥμαρτον, was Paulus Röm. 5, 12 hat, gleichfalls aus. Aber an eine physische Fortpflanzung denkt er nicht, noch weniger daran, daß alle Menschen auf gleiche Weise dem Bösen geneigt seyen. Denn er gedenkt immer neben den Bösen auch der Guten, und der Verbesserung ganzer Geschlechter, so wie er auch den Menschen fortdauernd das Vermögen zuschreibt, sittlich zu handeln *).

Der Zeit des Messias soll nach dieser Schrift (Kap. 5, 10 f.) eine große Lasterhaftigkeit vorhergehen, bei seiner

*) z. B. Kap. 8, 55. 56: „Noli adjicere inquirendo de multitudine eorum, qui pereunt. Nam et ipsi acciplentes libertatem (arbitrii) spreverunt Altissimum, et legem eius contempserunt, et vias eius dereliquerunt."

Ankunft aber (Kap. 4, 26—28) eine gänzliche Umwandlung zur Besserung erfolgen. — Von einem versöhnenden Tode des Messias schweigt er gänzlich, und macht die künftige Beglückung der Menschen abhängig von ihrem sittlichen Handeln *).

Von dem Zustande der Seelen nach dem Tode heißt es, die Seelen der Gerechten seyen in Behältnissen der Unterwelt, und sehnten sich zum Leben wiedergeboren zu werden; die Martyrer aber läßt er nach dem Tode mit Kronen und Palmen, die sie aus der Hand des Messias empfangen, belohnt werden **). — Eine Auferstehung erwartet er, d. i. ein Heraufsteigen der Seelen aus dem Verschluß der Unterwelt und eine Wiederbelebung des Leibes, und eben so ein Gericht und dann Belohnung und Bestrafung***).

---

*) Kap. 8, 33: „justi, quibus sunt opera multa reposita, *ex propriis operibus* recipient mercedem; oder, wie die arabische Uebersetzung hat: opera justorum coram te splendent, et per opera sua digni sunt mercede, quam recipient in futuro seculo, quod fine caret.

**) Kap. 4, 35: nonne de his interrogaverunt animae justorum in promptuariis (*ταμιείοις*) suis dicentes: usque quo spero sic, et quando veniet fructus areae mercedis nostrae? — V. 41 f.: „et dixit ad me: in inferno promptuaria animarum matrici assimilata sunt; quemadmodum enim illa festinat, quae parit effugere necessitatem partus, sic et haec festinat reddere ea, quae commendata sunt.“

***) Kap. 2, 16: „resuscitabo mortuos de locis suis, et de monumentis (Gräbern) educam illos.“ V. 31: „Filios tuos dormientes memorare, quoniam ego eos educam e lateribus terrae.“ Kap. 7, 32: „Et terra reddet, quae in ea dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitant, et promptuaria reddent, quae eis commendatae sunt animae.“ Kap. 14, 35: „judicium enim post mortem veniet, quando iterum reviviscemus, et tunc justorum nomina parebunt, et impiorum facta ostendentur.“

In einem Zusatz zu Kap. 7, 35, der sich jedoch bloß in der arabischen Uebersetzung findet, wird die Unterwelt (abyssus poenarum) und das Paradies einander entgegengesetzt, und gesagt, daß nur wenige zur Freude des künftigen Lebens kommen, aber die meisten verdammt werden würden „quoniam malus (ὁ πονηρὸς, Satan) in cordibus nostris omnia haec mala posuit, et nos decepit — viamque nos docuit mortis, et a via vitae nos longe removit.“ Daß aber die Menschen verdammt werden, wird von ihrer Schuld abgeleitet, weil Gott ihnen Vernunft und Freiheit, das Böse zu meiden, gegeben habe. — Endlich wird noch in diesem Zusatz die Frage erwogen, was mit der Seele unmittelbar nach dem Tode geschehe? und die Antwort ist: sieben Tage habe sie Freiheit, sich die künftigen Wohnungen zu besehen, dann aber müsse sie sich vor der gloria (δόξα, d. i. der Schechina) Altissimi niederwerfen und ihr Urtheil erwarten. Die Guten gelangten zum Anschauen des Glanzes Gottes und würden belohnt; die Bösen aber würden gebunden und mit denen aufbewahrt, die vor Gericht geführt werden sollten. — Dieser ganze Zusatz der arabischen Uebersetzung enthält aber Vorstellungen späterer Zeit.

§. 39.

Die Testamente der zwölf Patriarchen.

Diese Schrift (bei Fabric. Cod. Pseud. I, p. 519 sq.) kannte Origenes; sie gehört also noch ohnstreitig in die Periode, welche wir hier befragen. Ein näheres Urtheil über sie wäre hier nicht an seinem Orte, da sie für unsre Untersuchungen nur von geringer Ausbeute ist. Es sey

daher nur bemerkt, daß sie die Schrift eines Judenchristen ist, die, wenn sie keine Einschiebsel (wie ich vermuthe) enthält, etwa zu Ende des zweiten Jahrhunderts geschrieben seyn mag.

Von Adam und dessen Fall enthält sie gar nichts; eben so wenig aber etwas von einem natürlichen sittlichen Verderben. Vielmehr setzt sie überall voraus und sagt es, daß man das Gesetz Gottes erfüllen, und das Böse meiden könne und solle (z. B. S. 575. 587. 603. 678). Das Ueberhandnehmen großer Unsittlichkeit vor der Erscheinung des Messias spricht sie zwar öfters aus, aber nicht als etwas Natürliches und Nothwendiges, sondern als eine Ausnahme, die durch den Messias wieder verschwinden solle. S. p. 581. 586.

Ueber das Opfer des Messias für die Sünden der Welt findet sich nur die sehr allgemeine Aeußerung p. 730: — — *προφητεία περὶ τοῦ ἄμνου τοῦ θεοῦ, καὶ σωτῆρος τοῦ κόσμου, ὅτι ἄμωμος ὑπὲρ ἀνόμων παραδοθήσεται, καὶ ἀναμάρτητος ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀποθανεῖται, ἐν αἵματι διαθήκης, ἐπὶ σωτηρίᾳ Ισραὴλ καὶ τῶν ἐθνῶν, καὶ καταργήσει Βελιὰρ* (den Satan) *καὶ τοὺς ὑπηρετοῦντες αὐτῷ.* Aus den letztern Worten geht wenigstens so viel hervor, daß der Tod Christi nicht sowohl auf die Aussöhnung mit Gott als vielmehr auf die Besiegung des Satans (als Herrn der Unterwelt) bezogen wird, daß also seine Wirksamkeit als eine mit dem Tode Jesu selbst abgeschlossene gedacht, und auf keine Weise auf fortgehende Sünden der Verehrer Christi bezogen wird.

Die Ueberwindung des Satans, als Herrn des Todtenreichs, durch den Tod Christi wird auch p. 549 bestimmt genug, obgleich nur im Vorbeigehen, erwähnt, indem daselbst

des ᾅδου σκυλευομένου ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου gedacht wird. Der Ausdruck aber: der Hades sey geplündert, beraubt worden durch das Leiden Christi, läßt sich auf nichts anderes beziehen, als auf die Erlösung der darin gefangen gehaltenen Seelen bei der Höllenfahrt. Dieser wird p. 741. mit den bestimmten Worten bei Erzählung der Geschicke Christi gedacht: καὶ ἀνελθὼν ἐκ τοῦ ᾅδου ἔσται ἀναβαίνων ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανόν, und an andern Stellen wird auch gesagt, daß die Patriarchen und frommen Vorfahren der Juden zur Zeit des Messias von den Todten auferstehen würden. S. p. 618. 619. 645. 744*).

§. 40.

Die Clementinen.

Unter dem Namen des Bischofs Clemens von Rom gab es eine Schrift, welche eine Disputation zwischen dem Apostel Paulus und Simon dem Magier, und vertrauliche Mittheilungen des Petrus an Clemens, seinen Schüler, enthielt, geschrieben in Palästina etwa zu Anfang des 2ten Jahrh. im ersten Conflict der Parthei der Judenchristen, oder der Petriner mit griechischer Philosophie und Gnosti-

*) Von der Auferstehung heißt es in der letztern Stelle p. 744: φυλάξασθε τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ, ἕως ὅτου ὁ κύριος ἀποκαλύψει τὸ σωτήριον αὐτοῦ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν. Τότε ὄψεσθε Ἐνὼχ, Νῶε, Σὴμ, καὶ Ἀβραὰμ, καὶ Ἰσαὰκ, καὶ Ἰακὼβ ἀνισταμένους ἐκ δεξιῶν ἐν ἀγαλλιάσει, τότε καὶ ἡμεῖς (die zwölf Söhne Jakobs) ἀναστησόμεθα ἕκαστος ἐπὶ σκῆπτρον ἡμῶν, — ὅτε καὶ πάντες ἀναστήσονται οἱ μὲν εἰς δόξαν, οἱ δὲ εἰς ἀτιμίαν. Καὶ κρινεῖ κύριος ἐν πρώτοις τὸν Ἰσραὴλ, — καὶ τότε κρινεῖ πάντα τὰ ἔθνη.

cismus, um die Lehre von Einem Gott, dem Prophetenthum Christi und dem Ursprunge des Uebels gegen griechische Philosophie und Gnosticismus zu vertheidigen. Von ihr haben wir noch zwei Ueberarbeitungen. Die erste führt den Titel *recognitiones*, *ἀναγνωρισμοὶ*, und existirt nur noch in einer später von Rufinus gemachten lateinischen Uebersetzung, der jedoch darin vieles absichtlich weggelassen, Anderes sehr verändert hat, um sie der spätern Orthodoxie anzupassen. Die andere, welche eine zwar spätere aber auch getreuere Bearbeitung jener Schrift ist, haben wir noch griechisch, und sie heißt gewöhnlich die Homilien, weil sie in Homilien eingetheilt ist. Beide sind jedoch aus dem zweiten Jahrh., und, wenn gleich nicht von Clemens Romanus geschrieben, sondern von der Petrinischen Parthei der Judenchristen ausgegangen, doch wichtig, um die bei diesem Theile der Christen sich findenden Vorstellungen kennen zu lernen. Da aber die Recognitionen sehr nach den spätern Ansichten purificirt und verändert worden sind, so müssen wir uns mehr an die Homilien halten, können aber hier nur kurz das herausheben, was für unsern Zweck dient. Beide Schriften sind citirt nach der Ausgabe der patrum apostolicorum von Cotelier.

Was das Ebenbild Gottes betrifft, so unterscheiden beide Schriften Bild, *εἰκών*, (צֶלֶם) und Aehnlichkeit, *ὁμοιότης*, (דְּמוּת), nach 1 Mos. 1, 27. Das Bild (imago) Gottes sey der Mensch nach seiner Leibesgestalt; denn in den Homilien (homil. XVII, §. 7—11) wird gezeigt, daß Gott als das Urbild des Schönen, nicht ohne Form seyn könne. Dieses trägt jeder Mensch, auch der Böse an sich; die Aehnlichkeit aber (similitudo) bestehe in einer guten

Seele und einem reinen Gemüth, welches nicht Alle hätten *). Ob gleich gesagt wird, daß der Mensch die geistige Aehnlichkeit mit Gott verliere, wenn er sich dem Laster ergibt (homil. X, §. 6), so wird doch nirgends davon ein Wort gesagt, daß diese Aehnlichkeit mit Gott durch Adams Fall, oder überhaupt für alle Menschen verloren worden sey. Vielmehr wird allen Menschen die sittliche Freiheit, nach welcher sie das Gute oder das Böse nach eigener Selbstbestimmung wählen könnten, wiederholt und nachdrücklich zugeschrieben **).

Adams Fall übergehen die Recognitionen, da wo sie die Geschichte der Schöpfung und der ersten Menschen

---

*) Recogn. lib. V. §. 23: „in omni homine est *imago* Dei, non in omnibus vero *similitudo*, sed ubi benigna anima est, et mens pura." Homil. XI. §. 4: *εἰκόνα θεοῦ τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα· τὴν δὲ ὁμοιότητα οὐκέτι πάντες, ἀλλ' ἀγαθῆς ψυχῆς ὁ καθαρὸς νοῦς.* Vergl. homil. XVI. §. 19.

**) Recogn. lib. III, 20: „in hominum arbitrio positum est, ut hoc (Gott und seinen Willen) quaerentes inveniant et faciant atque observent ea, de quibus judicandi sunt;" womit die §§. 23 und 24 folgende ausführliche Erörterung des in der Natur unbedingten, in der Menschenwelt aber durch die sittliche Freiheit bedingten Willens zu vergleichen ist. Recogn. lib. IV. §. 19: „Est in potestate uniuscunque, quia liberi arbitrii factus est homo, utrum nobis velit audire (obedire) ad vitam, an daemonibus ad interitum." Lib. 9. §. 30: „non aliam ob causam Deus sive in praesenti sive in futuro seculo peccatorem punit, nisi quia scit, eum potuisse vincere, sed neglexisse victoriam. S. auch lib. IV. §. 4. 5. lib. V. §. 6. 8 und 27. Die Homilien aber hom. XI, §. 8 indem sie den Satz, daß Gott dem Menschen die Sünde hätte unmöglich machen sollen, bestreiten, sagen sie: „*ὁ ἰδίᾳ προαιρέσει ὢν ἀγαθὸς, ὄντως ἀγαθός ἐστι· ὁ δὲ ὑφ' ἑτέρου ἀνάγκης ἀγαθὸς γενόμενος, ὄντως οὐκ ἔστιν, ὅτι οὐκ ἰδίᾳ προαιρέσει ἔστιν ὅ ἐστιν. Ἐπεὶ οὖν τὸ ἑκάστου ἐλεύθερον ἀποτελεῖ τὸ ὄντως ἀγαθὸν, καὶ δεικνύει τὸ ὄντως κακόν.*

erzählen lib. I, §. 27—29 auf eine auffallende Weise mit Stillschweigen. Dieses Stillschweigen wird auch lib. II, §. 53 beobachtet, wo Simon der Magier daraus, daß der Schöpfer den Menschen die Erkenntniß des Guten und Bösen nicht gegönnt, und sie deßwegen mit dem Tode bestraft habe, erweisen will, daß der Weltschöpfer nicht der höchste gute Gott seyn könne. Nur im Vorbeigehen heißt es lib. II, §. 45: „prima mulier, quia male credidit serpenti, morte condemnata est," und lib. V, §. 17: „Satan, die alte Schlange, der Verführer der Menschen zur Abgötterei, pro nequitia sua ab initio terram edere condemnatus est propter eum, quem de terra adsumtum iterum resolvi fecit in terram, usque ad tempus, quo animae vestrae per ignem traductae [eine Zoroastrische Vorstellung] reparentur." — Die Erklärung dieses Stillschweigens, welche Rufinus weggelassen hat, geben uns die Homilien. Hier (homil. II, §. 38 f.) eröffnet Petrus seinen Schülern im Vertrauen, daß dem geschriebenen mosaischen Gesetze durch den Bösen (τὸν πονηρὸν, den Satan) manches Falsche mit beigemischt worden sey, das man jedoch öffentlich vor dem Volke auch mit gelten lassen müsse, um es nicht zu verwirren; und unter dieses Falsche und Verwerfliche rechnet er §. 52 namentlich die Erzählung, „daß Adam, der von Gottes Händen erschaffene, ein Uebertreter (παραβάτης) gewesen sey, Noah sich betrunken habe u. s. w. — Dagegen scheinen die Homilien das, was vom Falle erzählt wird, bloß auf die Eva zu beziehen. Es heißt nämlich homil. III, §. 22 ff.: das mit Adam geschaffene Weib sey viel geringerer Natur gewesen als Adam, habe eine Prophetin seyn wollen, sey aber die Mutter der falschen Prophetie. „Sie — heißt es nun — wagte es nicht nur mehrere Götter

zu lehren und zu verehren (λέγειν καὶ ἀκούειν) sondern sie glaubte auch, selbst göttlich zu werden, und in der Hoffnung das zu werden, was sie doch ihrer Natur nach nicht seyn konnte, verlor sie auch das, was sie hatte."

Aus andern Stellen sieht man, daß beide Schriften die Abgötterei als die Hauptsünde und gleichsam als die Quelle aller anderer Laster ansehen, und daß sie (wie auch die eben angeführte Stelle über die Eva zeigt) den Anfang der Sünde nicht in das Essen vom verbotenen Baume, sondern in die Gottesvergessenheit und in die Abgötterei setzen, welche das Hauptverbrechen ist, das den Tod bringt, wenn auch gleich noch so viel andere Tugenden vorhanden seyn möchten (Homil. XI. §. 12. 15. Recogn. lib. V. §. 4. 5.). Ueber die Entstehung der Gottesvergessenheit und der Idololatrie machen die Recognitionen lib. I, §. 28. 29. lib. IV. §. 9 ff. und die Homilien (homil. VIII, §. 10—20) folgende wesentliche Erzählung. Im Anfang hätten die Menschen Gott verehrt und seyen unverdorben gewesen, daher auch frei von Krankheiten und Uebeln, so daß sie nach tausend Jahren das Alter noch nicht empfanden. Durch den ruhigen, müheloſen Genuß so vieler Güter seyen sie aber undankbar geworden, hätten vergessen, daß Gott der Geber sey, und die Vorsehung geläugnet. Einige der himmlischen Geister — (eine Tradition, die auch in dem Buche Henoch sehr ausführlich erzählt wird) hätten sich nun auf die Erde begeben, sich mit menschlichen Weibern vermischt, die Giganten erzeugt, und die Menschen Zauberei und andere dämonische Künste gelehrt. Die Giganten hätten Blut vergossen, und dadurch sey Luft und Erde verunreinigt worden, und die Uebel der Natur entstanden. Dieses verdorbene Geschlecht habe Gott durch die Sündfluth vertilgt.

Die nachfolgenden Menschen seyen aber auch wieder in Gottesvergessenheit versunken und hätten sich dem Dienste der Dämonen und der Abgötterei ergeben, und die Naturübel seyen (Recogn. lib. VIII, §. 48—50) in eben dem Maße, wie die Gottlosigkeit der Menschen gewachsen. Dagegen habe Gott zuerst das Gesetz gegeben, späterhin aber den wahren Propheten, Christum, gesendet, durch den man allein selig, d. i. des unvergänglichen Lebens theilhaft werden könne.

Der Tod der Gottlosen wird nicht nur als eine moralische Strafe für den Dämonendienst angesehen, sondern in den Homilien auch als eine natürliche Folge des dämonischen Lebens betrachtet. Denn es heißt homil. 9, §. 9. durch unreine oder schwelgerisch genossene Speisen würden die Dämonen mit in den Körper gebracht, wo sie sich mit der Psyche vermischten, welche sie dann, wenn Leib und Seele im Tode getrennt würden, als mit sich vereinigt, an den Ort brächten, wo sie hin wollten, und so müsse am Ende der Dinge die mit ihnen zusammen gemischte Psyche mit in das Straffeuer gehen.

Die Ordnung des Heils oder der Gelangung zum unsterblichen seligen Leben geben die Homilien (homil. VII, §. 8) bestimmt genug so an: „Gott allein verehren, den wahren Propheten glauben, zur Vergebung der Sünde getauft werden, und so vermittelst der reinigenden Eintauchung für Gott durch das rettende Wasser wiedergeboren werden (*καὶ οὕτως διὰ τῆς ἁγνοτάτης βαφῆς ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τοῦ σώζοντος ὕδατος*); an dem Tische (*τραπέζη*) der Dämonen keinen Theil nehmen, nämlich an den Götzenopfern (*λέγω δὲ εἰδωλοθύτων*), dem Todten, dem Erstickten, den gefangenen Thieren (*θηριαλώτων*, d. i. den Thieren,

die gefangen und getödtet werden, oder daß sie ordentlich verbluten), am Blute; nicht unrein leben; nach dem Beischlaf mit dem Weibe sich waschen, u. s. w.

Aus andern Stellen aber sieht man, daß nach dem Glauben an den wahren Propheten die Taufe die Hauptsache, und zur Seligkeit unentbehrlich ist. Homil. XI, §. 12 f. heißt es: „glaube ja nicht, daß du, wenn du auch „der frömmste der Frommen werden solltest, aber ungetauft bist, der Hoffnung (des ewigen Lebens) einst theilhaft werden könntest. — — Durch das Wasser wirst du „für Gott wiedergeboren, und veränderst die erste aus der „Begierde (ἐξ ἐπιθυμίας) geschehene Geburt, und so kannst „du das Heil erlangen. Anders aber ist es unmöglich. — „Denn es ist daselbst (in der Taufe) etwas von der uranfänglichen Erbarmung (ἔστιν γάρ τι ἐκεῖ ἀπαρχῆς ἐλεήμον) „dem Wasser mitgetheilt (ἐπιφερόμενον τῷ ὕδατι)" u. s. w. Und homil. 13. §. 12 lieset man: „das künftige Heil wird allein denen zu Theil, die sich wegen der Hoffnung auf ihn (Christum) haben taufen lassen und mit Nüchternheit gerecht (σωφρόνως δικαιοπραγοῦσιν) gehandelt haben." In den Recognitionen lib. 1, §. 39. heißt es, Christus habe die Opfer abgeschafft, aber dafür zur Vergebung der Sünde die Taufe eingesetzt, wo wir unter Anrufung seines Namens von allen Sünden frei, und wenn wir fernerhin (de reliquo) ein vollkommenes Leben führten, unsterblich würden." Eben so §. 54. 55. — Auch findet man in den Recognitionen (lib. II, §. 71 f. lib. IV, §. 32) die Behauptung, daß die Dämonen durch die Taufe aus dem Täufling ausgetrieben würden, und wiederholt wird bemerkt, daß die Taufe nur für die vergangenen Sünden sey, und daß man nach der Taufe keine neuen Sünden begehen dürfe,

sondern gute Werke thun müsse. Lib. III, §. 67: „si quis vestrum desiderat, baptizetur, ut exutus *prioribus* malis, *de reliquo pro bonis actibus* haeres bonorum coelestium ex *gestis propriis* fiat. S. auch lib. IV, §. 35. Daher wird auch wiederholt eingeschärft, daß ein frommes Leben zu Erlangung des ewigen Heils unumgänglich nothwendig sey. Recogn. II, §. 20—22. VI, 8. In den Homilien homil. VIII, §. 5 heißt es: „den berufenen Hebräern und denen aus den Heiden wird der Glaube an die Lehrer der Wahrheit aus Gott gegeben (ἐκ θεοῦ γέγονεν), was aber die guten Handlungen (καλῶν πράξεων) betrifft, welche zu vollbringen eines Jeden eigenem Urtheil (κρίσει) anheim gegeben ist, so wird denen, die gut handeln, gerecht vergolten. — Keinem hilft daher das Bekennen (τὸ λέγειν) etwas, sondern das Thun. In jeder Rücksicht daher bedarf es guter Handlungen (ἐκ παντὸς οὖν τρόπου καλῶν ἔργων χρεία). S. auch homil. XI, §. 17. XIII, 10. II, 12.

Ueber den Tod Christi als ein Sühnopfer wird gar nichts gesagt; aber gewiß wird die sündentilgende Kraft der Taufe von seinem Opfertode abgeleitet und als etwas bekanntes vorausgesetzt, wozu man auch dadurch berechtigt wird, daß es wiederholt heißt, die Taufe sey an die Stelle der Sühnopfer getreten. — Uebrigens wird in den Homilien auch dem Unglücke, das einen Jeden trifft, eine sündenversöhnende Kraft zugeschrieben. S. hom. XII, 11. XV, 9.

Ueber den Zustand, in welchen die Seelen nach dem Tode treten, ist eine Hauptstelle in den Recognitionen lib. I, §. 52: „Christus, qui ab initio et semper erat, per singulas quasque generationes piis, latenter licet, semper tamen aderat, his praecipue, a quibus expectabatur; — sed non erat tempus, ut tunc resolutis

[d. i. restitutis] corporibus fieret resurrectio; sed haec magis remuneratio videbatur a Deo, ut, qui inveniretur justus, diutius permaneret in corpore, aut certe, sicut de quodam justo evidenter refertur in literis legis (Gen. 5, 24), quod transtulerit eum Deus; simili exemplo etiam cum caeteris gestum est, qui eius voluntati placuerunt, ut ad Paradisum translati serventur ad regnum. Eorum vero qui non ad integrum potuere explere normam justitiae, sed aliquas in sua carne malitiae reliquias habuere, corpora quidem resolvuntur, animae vero servantur in bonis laetisque regionibus, ut in resurrectione mortuorum, cum corpora sua receperint, ipso jam resolutione purgata, pro his, quae bene gesserunt, aeterna haereditate potiantur. — Non solum inferni poenas effugient, sed et incorruptibiles permanebunt." — Daß der Aufenthaltsort der guten Seelen, wo sie der Auferstehung erwarten, nicht im himmlischen Paradiese ist, erhellet klar; aber aus den Homilien sieht man, daß sie auch, wie alle Seelen, im Hades sind, und da vom Herrn des Hades bewacht werden. Denn nicht nur wird unter den Dingen, die Gott geschaffen hat, nächst Himmel, Erde und Meer auch der Hades, der Aufenthaltsort der Seelen (*ψυχῶν χῶρος*) genannt, sondern auch die Gerechtigkeit Gottes homil. II, §. 13 darum behauptet, *ἵνα κακὸς ἐν ᾅδῃ γενόμενος — περὶ ὧν ἥμαρτεν κολασθῇ, ὁ δὲ ἀγαθὸς — ἐκεῖ, ὡς ἐν κόλπῳ δικαίων, ἀγαθῶν κληρόνομος καταστῇ*; woraus man sieht, daß auch der Schooß der Gerechten (Abrahams) in den Hades gesetzt wurde. Von einem Herrn der Seelen im Hades ist aber homil. XI. §. 10 die Rede, indem es von dem Bösen heißt: *οὐ (δώσει) ἐν ᾅδῃ τῇ ψυχῇ ὁ ἐκεῖ καθεστὼς ἄρχων τὴν ἀνάπαυσιν.*

Daß der Auferstehung, in welcher die Guten Lichtkörper bekommen und unsterblich werden sollen, das Gericht folge und darauf die Guten das unvergängliche selige Leben bei Gott im Himmel, die Bösen aber die Strafe unauslöschlichen Feuers erwarte, wird gesagt Recogn. I, 24. III, 26. I, 49. Homil. III, §. 6. XI, 11. XVII, 16.

§. 41.

Das Evangelium Nicodemi.

Das Evangelium Nicodemi, auch unter dem Titel Acta Pilati, das sich selbst ursprünglich als aramäisch geschrieben bezeichnet, gab Fabricius im Cod. Apocr. N. T. Tom. I. p. 238 sq. in einer sehr fehlerhaften und mit häufigen Zusätzen versehenen lateinischen Uebersetzung heraus, den griechischen Text aber, der offenbar viel reiner ist, machte zuerst aus mehrern Handschriften Birch bekannt in s. Auctario Cod. Apocr. N. T. Fabriciani fasc. I. (Havn. 1804) p. 1 sq., dem wir hier folgen wollen. Denn obgleich diese Schrift unächt ist, so war sie doch schon im fünften Jahrhundert bekannt und verbreitet, und muß daher wenigstens aus dem 4ten Jahrh. stammen. Wegen mehrerer Gründe, deren Erörterung aber hieher nicht gehört, bin ich geneigt, sie ins dritte Jahrh. zu versetzen, besonders wenn sie wirklich ursprünglich aramäisch geschrieben seyn sollte. Für diese Zeit spricht auch die einzige Stelle, wegen welcher sie uns wichtig ist, nämlich wo sie die Höllenfahrt Christi ausführlich beschreibt, und da ganz von den alten Vorstellungen vom Hades, als dem Sammelplatze aller Seelen ausgeht. Diese Stelle schließt sich so genau an die Aeußerungen des N. Test. an, daß man sie beinah als einen Commentar dazu betrachten kann.

Es wird nämlich (bei Birch. p. 100 ff.) erzählt, bei dem Tode und der Auferstehung Jesu sey Simeon, der Jesum im Tempel fand, und seine zwei Söhne aus dem Hades erweckt und, mit ihren Körpern verbunden, wieder belebt worden, welche nun folgende Relation machen:

Während wir in der Tiefe der Unterwelt und in der Finsterniß mit unsern Vätern saßen, da drang plötzlich ein Strahl von Purpurlicht ein, und Adam, die Patriarchen und Propheten riefen freudig aus, daß dieses die Ankunft des verheißenen Retters verkündige. Während diese sich freuen, kommt Satan, der Erbe der Finsterniß (ὁ κληρονόμος τοῦ σκότου), und sagt zum Hades: ein gewisser Jesus, der sich einen Sohn Gottes nenne, aber nur ein Mensch sey, sey eben gestorben, und er solle sich bereit machen, daß sie ihn in der Unterwelt recht fest hielten, denn er sey mächtig und habe selbst Todte wieder belebt. Der Hades aber fürchtet, er werde ihn nicht halten können, und bittet den Satan, Jesum nicht in die Unterwelt zu führen, weil er leicht alle Todte ihm entführen könne. Der Hades läßt nun durch seine Dämonen die ehernen Pforten der Unterwelt schließen und befestigen, um Jesum nicht hineinzulassen. Aber plötzlich springen die Pforten auf, und die gebundenen Todten alle wurden ihrer Fesseln los (καὶ οἱ δεδέμενοι πάντες νεκροὶ ἐλύθεσαν τῶν δεσμῶν) und wir mit ihnen; Christus trat ein, und die ganze Finsterniß des Hades wurde erleuchtet. Hierauf läßt Christus den Archisatrapen Satan von den ihn begleitenden Engeln mit ehernen Ketten binden, und übergibt ihn dem Hades, indem er spricht: nimm ihn und halte ihn fest bis zu meiner zweiten Erscheinung. Darauf spricht der Hades: „Beelzebul, Erbe der Finsterniß und der Strafen, Feind der Heiligen, durch

welches Geschick ist es geschehen, daß du den König der Ehre hast kreuzigen und hieher kommen lassen, uns zu berauben? Wende dich und siehe, denn kein Todter bleibt in mir zurück, sondern Alle, die du durch das Holz (ξύλου) des Erkenntnisses gewonnen hast, verlierst du durch das Holz des Kreuzes. — Wie hast du daran denken können, einen solchen Menschen in diese Finsterniß zu führen, durch welchen du alle Todte von Anbeginn an wieder aufrichten lässest?" — Darauf reckte Christus die Hand aus und erweckte zuerst Adam; hierauf, zu den Uebrigen gewendet, rief er: „kommt mit mir alle, die ihr durch das Holz, das dieser anrührte, gestorben seyd; ich richte euch alle wieder auf durch das Holz des Kreuzes." Darauf führte er Alle hinaus und mit sich ins Paradies.

§. 42.

Die sibyllinischen Orakel und die apostolischen Constitutionen.

Beide Schriften sind sehr unsichern Gebrauchs, und sollen daher nur kurz berührt werden. — Die sibyllinischen Orakel insbesondere sind in der Gestalt, in welcher wir sie jetzt haben, spätern Ursprungs. Nach den hierüber angestellten gründlichen Untersuchungen von Bleek (in der theolog. Zeitschrift, herausg. von Schleiermacher, de Wette und Lücke (Berl. 1819 f.) im ersten u. 2ten Heft) ist nur das prooemium gegen die Abgötterei und dann das 3te—6te Buch ältern Ursprungs, und der Periode, die wir hier berücksichtigen, angehörig; aber grade in diesen Stücken kommt nichts vor, was in Hinsicht der hier behandelten Dogmen einer Erwähnung verdiente. Das erste, 2te und 8te Buch aber, wo dieser Dogmen allerdings gedacht wird,

ist spätern Ursprungs, und mag daher hier unbenutzt bleiben, um so mehr, da für die Kritik des Textes auch in der besten Ausgabe, der des Gallaus, noch so wenig geschehen ist. Denn der Text ist so vielfältig interpolirt und verändert worden, daß es sehr schwer seyn dürfte, den ächten Text in vielen Fällen herzustellen. Was man übrigens vom Sündenfall und von der Urgeschichte des Menschen findet, das stimmt mit den biblischen Erzählungen überein.

Wichtiger sind die apostolischen Constitutionen, (in der Ausgabe der patrum apostolicor. von Cotelier, I, p. 189.) Auch sie sind nicht nur nicht von den Aposteln, sondern sie sind auch später vermehrt und verändert worden, und daher von unsicherem Gebrauche. Da jedoch diese Veränderungen und Zusätze nicht grade die hier behandelten Dogmen betreffen, über welche bis zum Ausbruch des Streites zwischen Pelagius und Augustinus die kirchliche Lehre frei war, und übrigens Epiphanius die apostolischen Constitutionen schon kannte; so dürfen wir ihre Aussprüche hier um so weniger übergehen, da sie sich selbst als die gemeine Lehre der christlichen Kirche darstellen.

Nicht ohne Bedeutung ist es, daß wir in dem allgemeinen Glaubensbekenntnisse, welches sich im 6ten Buch, Kap. 11 findet, durchaus nichts lesen von den hier behandelten Dogmen. Von Christo heißt es: er habe ohne Sünde gelebt, habe gelitten, sey aus den Todten auferstanden, und zu dem, der ihn gesendet habe, zurückgegangen. Von dem Menschen heißt es: „wir bekennen, daß eine un„körperliche und unsterbliche Seele in uns ist, nicht vergäng„lich wie die Leiber, sondern unvergänglich, als eine Ver„nünftige und mit Selbstbestimmung Begabte. Wir be„kennen, daß eine Auferstehung der Gerechten und Unge-

„rechten, und eine Vergeltung seyn werde, — daß Christus „der Mittler ist zwischen Gott und Menschen, der Hohe„priester des Vaters." — Es gab daher damals über den Sündenfall, die Erbsünde, den Tod, das Opfer Christi noch keine bestimmte Lehre, welche hätte bekannt werden müssen. Auch in dem Glaubensbekenntnisse, das nach Kap. 14 desselben Buchs der Täufling ablegen mußte, findet sich davon nichts.

Auch in andern Stellen werden die hieher gehörigen Vorstellungen nur flüchtig berührt. Von Adams Fall heißt es (lib. VI, c. 7.), der Teufel habe Adam durch den Genuß der Früchte des Baumes der ihm verheißenen Unsterblichkeit beraubt. Gott aber habe (lib. 7. c. 41. u. lib. 8, c. 12.) ihm die Unsterblichkeit nicht für immer entzogen, sondern ihn nur auf einige Zeit dem Tode übergeben, dem Tode aber durch die von Christo zu bewirkende Auferstehung Grenze gesetzt. Man sieht, daß Tod hier nicht der Leibestod, sondern das Hinabmüssen in den Hades und das Bleiben daselbst ist; daher auch im 4ten Buch Kap. 7 gesagt wird: der Leibestod sey keine Strafe, denn er treffe auch die Heiligen und auch Christus sey gestorben, und Adams Leib sey aus Erde geschaffen worden.

Auch über den Opfertod Christi finden sich nur sehr allgemeine Erklärungen. „Christus (heißt es 1 B. 25 Kap.) trug unserer aller Sünden auf das Holz, indem er als ein Unschuldiger für (ὑπὲρ) die Strafbaren gekreuzigt wurde." Und im 8 B. 12 Kap. heißt es: „er versöhnte die Welt und befreite alle von dem instehenden Zorn, — — er starb und wurde begraben, damit er die, um welcher willen er gekommen war, von Leiden und Tod erlöste, die Banden

des Teufels sprengte, und die Menschen aus seinen Verführungen befreiete.

Von der Taufe heißt es 3 B. Kap. 17 sie werde auf den Tod Jesu gegeben (*ἔστι τοίνυν τὸ μὲν βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον τοῦ Ἰησοῦ διδόμενον.*). Eben so im 6ten B. 15 Kap. Die Taufe wird nämlich (7 B. 41 K.) als ein Typus des Todes Christi betrachtet, wobei der Täufling dem Teufel und jeder Gemeinschaft mit den Dämonen entsagen mußte, und durch das Opfer Christi Vergebung der Sünde empfing; nämlich der vor der Taufe begangenen. Denn es heißt im 1 Buch, 7 Kap. „die auf den Tod des Herrn „Jesu getauft worden sind, dürfen ferner nicht sündigen. — „Wer aber nach der Taufe sündiget, der wird zur Gehenna „verurtheilt, wenn er nicht bereuet und zu sündigen auf„hört." — Der allgemeinen Auferstehung der Guten und Bösen wird im 4 B. 7 Kap. nur kurz gedacht.

Man sieht aus diesen Schriften der ersten drei Jahrhunderte, daß man an eine Erbsünde, wie sie das spätere Dogma hat, noch nicht dachte, daß man über die Lehre vom Ebenbilde Gottes, vom Sündenfall und dessen Folgen, vom Zustande der Seele nach dem Tode und von dem Opfer Christi noch keinen bestimmten Lehrtypus hatte, daß alles dahin gehörige, nur allein den Satz vom Opfer Christi ausgenommen, noch gar nicht in den Volksglauben übergegangen war, sondern der theologischen Speculation überlassen wurde, und daß man den gelehrten Theologen die Ansicht über diese Gegenstände gänzlich frei ließ.

Dritter, kritischer Theil.

§. 43.

Vorerinnerung.

Meine Hauptabsicht war zwar, hauptsächlich den exegetischen Grund des kirchlichen Dogma's zu untersuchen, nicht aber dasselbe nach theoretischen oder praktischen Gründen, oder nach Grundsätzen der Vernunft und Erfahrung zu prüfen; aber es würde doch dieser Schrift etwas zu fehlen scheinen, wenn ich nicht theils das Verhältniß des Dogma's zur Schriftlehre darstellen, theils nicht meine Ansicht über den dogmatischen Gebrauch des gefundenen exegetischen Ergebnisses kurz andeuten wollte. Beides soll daher noch geschehen.

Da jedoch das Dogma von der Erbsünde, wie sich ergeben hat, in der Bibel nicht gegründet ist, und selbst bei den alten Kirchenvätern nicht gefunden wird, eben so auch die Theorie unsrer Concordienformel von der Genugthuung Christi, und das ihr zu Grunde liegende Anselmsche Dogma nicht schriftmäßig ist; so würde es überflüssig seyn, hier das anführen zu wollen, was schon in so vielen über diesen Gegenstand erschienenen Schriften zur Beurtheilung des kirchlichen Dogma's gesagt worden ist. Ich übergehe daher hier dieses alles, und will mich bloß damit beschäftigen, anzugeben, nach welchen Regeln die Aeußerungen der Schrift für das System der christlichen Religionslehren zu brauchen seyn dürften.

§. 44.

Vergleichung des kirchlichen Dogma's mit der Lehre der Schrift und der ersten Kirche.

Zur Uebersicht der Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen ist nöthig, das Dogma unsrer symbolischen Bücher mit den Aussprüchen der Schrift und der ältesten Kirche, wenigstens in der Hauptsache, zu vergleichen.

Das Dogma.	Die Bibel u. erste Kirche.
1) Die ersten Menschen hatten vor dem Falle eine anerschaffene Weisheit und Gerechtigkeit, so daß sie Gott aus eigenem Vermögen recht erkennen und lieben und seine Gebote erfüllen konnten.	(Nichts von anerschaffener Weisheit und Gerechtigkeit. Den ersten Menschen werden nur die Anlagen zur Vernünftigkeit und Tugend beigelegt.)
2) Die ersten Menschen hatten vor dem Falle vollkommene Gesundheit des Leibes und völliges Gleichgewicht der sinnlichen Triebe.	(Nichts davon.)
3) Zum göttlichen Ebenbilde gehörte die Freiheit vom Körpertode. Die Nothwendigkeit zu sterben ist durch den Fall, als dessen Strafe, entstanden. Der Mensch war unsterblich geschaffen, wurde aber sterblich durch die Sünde.	Der Körpertod ist ursprüngliche u. natürliche Einrichtung des Schöpfers. (Ausnahmen Tertullian und Theophilus.) Moses: die Freiheit vom Tode sollte ein wundervolles Gnadengeschenk seyn, das aber verscherzt wurde. — Buch d. Weisheit, Johannes, Paulus,

Kirchenväter: der Tod ist das Hinabmüssen und das Verbleiben der Seelen in der Unterwelt, besonders im Hades. — Clemens u. Origenes: der Tod ist der geistliche Tod in Sünden.

4) Das Ebenbild Gottes ist durch den Fall verloren worden.

Die Menschen sind immerfort das Ebenbild Gottes.

5) Durch das Essen vom verbotenen Baume wurde die menschliche Natur verderbt.

(Nichts). Moses, Josephus, Theophilus, Clemens Alex.: durch das Essen bekamen die ersten Menschen Weisheit.

6) Der Mensch hat eine verderbte Vernunft, die unfähig ist, Gott und das Gute recht zu erkennen.

Die menschliche Vernunft kann Gott und das Gute recht erkennen.

7) Der Wille verlor die Kraft der freien Selbstbestimmung zum Guten.

Der Mensch hat fort und fort die Kraft, sich frei zum Guten zu bestimmen. (Nur Tertullian: der Teufel habe etwas Unvernünftiges der menschl. Seele beigemischt.)

8) Diese Verderbniß pflanzt sich auf eine nothwendige Weise durch die Zeuguug auf alle Nachkommen Adams fort.

(Nichts davon; ausgenommen eine Vorbereitung dazu bei Tertullian.)

9) Alle Menschen sind Sünder, d. i. zum Bösen allein geneigt.

Bei allen Menschen kommen Sünden und Fehler vor; aber es gibt Gute, welche

das göttliche Gesetz erfüllen, und Böse, welche es nicht erfüllen.

10) Das Sündigen der Menschen ist nicht ein Werk ihrer Freiheit (welche ganz verloren ist), sondern eine aufgeerbte Nothwendigkeit.

Es ist ein Werk der menschlichen Freiheit. Paulus und Origenes: alle Menschen fangen zuerst mit der Sünde an, wegen früher Entwickelung der sinnlichen Triebe.

11) Kein Mensch hat von Natur die Kraft, gerecht zu seyn, d. i. Gottes Gebote ordentlich zu halten.

Der Mensch hat die Kraft gerecht zu seyn, und es hat viele Gerechte zu allen Zeiten gegeben.

12) Die Sünde hat die menschliche Natur durchdrungen, und Vernunft u. Willen verderbt. Alle Neugebornen sind mit der Erbsünde behaftet und darum verdammt.

Die Sünde wohnt im Fleische. Die Vernunft erkennt und will das Gute. Die Kinder sind unschuldig und würdig des Reiches Gottes und des ewigen Lebens.

13) Die sinnlichen Triebe sind widernatürlich stark, die Vernunft ist widernatürlich schwach.

(Nichts davon.)

14) Auch die Wiedergebornen sündigen immer fort und behalten die Neigung zum Bösen.

Die Wiedergebornen sündigen nicht, und legen die Neigung zum Bösen ab. Sie werden „vollkommen, zu allen guten Werken geschickt."

15) Der alte Mensch ist die durch die Zeugung von Adam her ererbte sittl. Verdorbenheit.

Er ist der vorchristliche sündliche Lebenswandel der Neubekehrten.

16) Die Wiedergeburt ist die Wiederherstellung des durch den Fall verlornen Ebenbildes Gottes.

Sie ist die zweite, geistige Geburt, im Gegensatze der ersten, leiblichen.

17) Alle Menschenseelen kommen unmittelbar nach dem Tode entweder zu Gott in den Himmel oder in die Hölle.

Sie kommen alle in die Unterwelt, gute und böse, aber gesondert; jene ins Paradies, diese in die Gehenna. Die Seelen der Martyrer kommen unmittelbar zu Gott.

18) Wegen Adams Vergehen kommen alle Seelen, wenn sie nicht Christus rettet, in die Hölle.

Sie kommen in die Unterwelt, wo sie von Satan in Verschluß gehalten werden, aus welchem Christus die Frommen befreiet.

19) Der Tod, den Christus aufhebt, sind die ewigen Strafen der Hölle.

Der Tod ist das Verharrenmüssen, das Gefangenseyn der Seelen in der Unterwelt.

20) Die Frommen kommen gleich nach dem Tode um Christi willen zum ewigen Leben.

Sie kommen dahin erst durch die Auferstehung. Auch die Guten im Hades sind Todte.

21) Christus wurde ein Opfer für die von Adam auf alle Menschen vererbte sittliche Schuld und Verdorbenheit.

Er wurde ein Sühnopfer für die concreten Sünden, welche die Christen vor der Taufe begangen hatten, als sie noch ein dämonisches Leben führten.

22) Die von Adam ererbte Schuld- und Verderbniß macht alle Menschen,

Das dämonische Leben, besonders die Abgötterei und die damit zusammenhängenden

auch wenn sie nicht sündigen, verdammlich.

23) Christus hat die Menschen von der Verdammniß zur Hölle erlöset.

24) Das Opfer Christi bezieht sich auf die Erbsünde und alle wirklichen Sünden.

25) Die Erlösung ist geschehen durch die von Christo dem Zorne Gottes geleistete Genugthuung.

26) Die Erlösung zum ewigen Leben wird beim Tode eines jeden Menschen vollzogen.

27) Die Genugthuung Christi besteht 1) in dem stellvertretenden thuenden Gehorsam Christi, nach welchem er das Gesetz für uns erfüllet hat.

28) theils 2) in dem stellvertretenden Leiden und Tod, wo er die Höllenstrafen aller Menschen getragen hat.

concreten Sünden, machen die Menschen verdammlich.

Er hat sie von der Gewalt der Dämonen auf der Oberwelt und in der Unterwelt erlöset.

Es bezieht sich auf die wirkliche Sünde und die Macht des Teufels über die Seelen der Guten und Bösen in der Unterwelt.

Geschehen durch Zerstörung der Macht des Satans und der Dämonen.

Sie ist theils bei der Höllenfahrt Christi vollzogen worden, theils wird sie bei der Auferstehung der Gerechten vollzogen werden.

(Nichts davon.)

Christi Tod ist ein Sühnopfer für die Sünden aller Menschen, eine Loskaufung derselben von der Macht Satans und der Unterwelt.

29) Christi Blut löscht als Sühnopfer den Zorn Gottes.	Es ist das Lösegeld für das Leben der Menschen (— dem Satan als Herrn des Todes gegeben).
30) Es war das Opfer eines Gottmenschen erforderlich, um die unendliche Beleidigung Gottes durch die Sünde zu sühnen.	Christus, der Sohn Gottes, starb und kam dadurch in die Unterwelt und besiegte Satans Macht.
31) Die stellvertretende Genugthuung oder das Verdienst Christi wird von Gott dem Menschen zugerechnet, wenn er an die Wahrheit dieser Genugthuung glaubt.	Dem Menschen kommt das Opfer Christi zu Gute, wenn er das Christenthum annimmt und sich taufen läßt.
32) Die Taufe wirkt Vertilgung der von Adam ererbten Schuld und Verdammniß.	Sie wirkt Vergebung des dämonischen Lebens vor der Taufe.
33) Der Glaube an Christum wirkt Vergebung auch aller Sünden der Christen nach der Taufe, und sie werden wiederholt von allen erneueten Sünden gerechtfertigt, so oft sie den Glauben an das Opfer Christi in sich erneuen.	Das Opfer Christi sühnt nur die Sünden vor der Taufe, ehe man Christ wurde. Die Sünden, die man nach der Taufe als Christ begeht, muß man selbst büßen oder ihre Strafe tragen.
34) Auch nach der Wiedergeburt bleibt der Mensch ein Sünder, der sich verdammlich	Der Mensch soll und kann nach der Wiedergeburt gerecht und gottgefällig leben,

macht, und daher durch seine Werke das ewige Leben nicht erwerben kann.

und wird deßhalb mit dem ewigen Leben belohnt.

Die Bibel und die erste christliche Kirche kennen also das Dogma von der Erbsünde nicht; nur Tertullian hat eine Hypothese, die als Vorbereitung dazu angesehen werden kann. Eben so wenig beziehen Bibel und erste Kirche das Opfer Christi auf die Erbsünde; noch viel weniger aber auf unsittliche Handlungen der Christen nach der Taufe, so wie sie auch die Application des Sühnopfers Christi nicht abhängig machen von dem Glauben an die versöhnende Kraft des Todes Christi, sondern von dem Glauben, den der Täufling bei der Taufe bekennt, also von der Annahme des Christenthums in Verbindung mit der Taufe.

§. 45.

Der Sündenfall als Factum und als religiöse Idee.

Es ist schon §. 1 gezeigt worden, daß die Erzählung vom Paradiese und Sündenfalle 1 Mos. 2. 3 kein Factum berichten wolle, sondern eine jener Lehrerzählungen sey, welche im Orient so gewöhnlich sind, und wovon wir so viele Beispiele auch in der Bibel finden. Wir würden daher gegen die Absicht des Verfassers jener Erzählung handeln, wenn wir sie als ein Factum in die theologische Lehre von dem Menschen aufnehmen, und darauf die wunderliche Theorie von einer durch die Zeugung sich fortpflanzenden Schuld und geistigen Verderbniß gründen wollten, die ja auch aller Erfahrung widerspricht, da sich auf eine gleichmäßige und beständige Weise nur das Wesentliche der

Menschennatur fortpflanzt, alles Zufällige aber (und die Erbsünde soll nach dem Dogma ein Accidenz seyn) sich nicht gleichmäßig und stetig fortpflanzt, sondern nur in einigen Generationen, indem es eben durch die fortgehenden Zeugungen so verändert wird, daß es bald verschwindet.

Es ist ferner §. 1 gezeigt worden, daß die kanonischen Schriften des A. Test. diese Erzählung gar nicht erwähnen, und daß ihre Abfassung und Versetzung vor das Gesetzbuch Mosis erst nach der babylonischen Gefangenschaft des Volks erfolgt seyn muß, ingleichen §. 8, daß auch das N. Test., bloß mit Ausnahme einiger Hindeutungen, davon keinen dogmatischen Gebrauch macht, ausgenommen Paulus Röm. 5, 12 ff. Was aber diese Stelle betrifft, so ist bei ihr schon §. 14 erinnert worden, daß Paulus daselbst die Erzählung vom Sündenfall nicht erklärt, sondern die Ansicht dabei voraussetzt, welche die Juden nach dem Exil sich davon gebildet hatten, und daß er diese Ansicht nur zu einem Beweise ad hominem benutzt, um den Judenchristen in Rom eine wichtige christliche Wahrheit aus ihren Nationalmeinungen zu beweisen, daß aber die Beweise selbst, besonders die ad hominem, zur christlichen Religionswahrheit nicht zu rechnen sind, besonders wenn man mit Gegnern streitet, wo man den Angriff oft auf die eigenen Meinungen und Vorurtheile des Gegners basirt.

Die Hauptsache aber ist, daß sich jene Lehrerzählung vom Sündenfalle auf eine Vorstellung der alten Welt bezieht, die wir nicht mehr haben, die das Christenthum aufheben sollte und aufgehoben hat, und der es für uns an allem religiösen Interesse fehlt. Es liegt ihr nämlich bei Moses die Vorstellung zu Grunde, daß der leibliche Tod ein Uebel sey, während wir bei der durch das Christenthum

vollkommen entwickelten Erkenntniß von der Unsterblichkeit der Seele ihn vielmehr für eine Wohlthat halten, und eine ewige Fortsetzung des irdischen Lebens, wie sie die mosaische Erzählung vom Lebensbaume verheißt, für ein Hinderniß der Vollendung unsers unsterblichen Geistes ansehen würden. Im N. Test. aber und namentlich bei Paulus ist der durch Adam entstandene Tod, der durch Christum aufgehoben werden soll, das Hinabmüssen und Verschlossenbleiben der Seelen im Hades, dem man nicht anders entgehen zu können glaubte, als durch ein Auferstehen der Seele „aus den Todten" (ἐκ νεκρῶν). Die Vorstellung von der Unterwelt, wo Gute und Böse hinabmüssen und vom Herrn der Unterwelt (Satan) unter Thor und Riegel gehalten werden, ist aber auch eine, welche eben durch das Christenthum abgeschafft werden sollte, und wirklich abgeschafft worden ist. Sie war auch, wie wir gesehen haben, nicht durch die Offenbarung gegeben, sondern hatte sich als eine Einleitung zur Idee der Unsterblichkeit selbst gebildet. Da wir nach der durch das Christenthum im Laufe der Zeit entwickelten wahren Lehre der Unsterblichkeit die Vorstellung vom Hades für eine vorübergehende, ihrer Zeit zwar genügende, aber für uns irrige, Vorstellung halten müssen, die nur eine Ueberleitung zur Idee der Unsterblichkeit seyn sollte, so kann natürlich auch die Beziehung, welche die Juden vor Jesu Zeit der mosaischen Erzählung vom Sündenfall auf den Hades gaben, für uns gar nicht mehr vorhanden seyn. Wir bedürfen also keiner Erklärung für diese Macht des Hades durch Adams Fall, folglich aber auch keiner Erlösung durch Christum aus dem Hades. So wichtig auch jene Vorstellung für die Juden und die ersten Christen, so relativ wahr sie für dieselben war, und so tüchtig sie daher

auch der Apostel Paulus finden mußte, um dem Beweise zur Grundlage zu dienen, daß die Heiden zum himmlischen Leben kommen ohne das mosaische Gesetz; so wenig hat sie für unsre Zeit noch Interesse, so unabhängig von ihr ist unsre durch das Christenthum erzeugte Idee der Unsterblichkeit, welche ein Verharren der Seelen in einer Unterwelt in einem Mittelzustande zwischen Leben und Nicht-Leben völlig ausschließt.

§. 46.

Doppelter Kanon des dogmatischen Gebrauchs.

Wenn man aber die Erzählung vom Sündenfalle darum, weil sie einmal in der Form der Geschichte in der Bibel sich findet, für ein historisches Factum halten zu müssen glaubt, und wenn man dafür hält, daß man wegen des Gebrauchs, den Paulus im Briefe an die Römer und die Korinthier davon macht, das Factum eines Sündenfalls und der Entstehung des Todes in die Dogmatik aufnehmen müsse; so lassen sich nun nur zwei Fälle denken.

Entweder nämlich stellt man den Kanon auf: daß alle Sätze der Bibel nach ihrem Wortverstande als geoffenbarte Wahrheit anzusehen sind, oder man stellt den Grundsatz fest, daß nicht grade alle Sätze der Bibel und nicht alle in ihrem wörtlichen Verstande zur geoffenbarten Wahrheit gehören.

Der erste Kanon ist bei der alten Inspirationstheorie nothwendig und in ihr enthalten. Wenn man nämlich die ganze Bibel als ein Werk des heiligen Geistes betrachtet, wobei der heilige Geist den eigentlichen Verfasser nach Wort und Form, die heiligen Schriftsteller aber nur die Schreiber gemacht hätten; so folgt nothwendig, daß der heilige

Geist sich nirgends widersprochen haben könne, daß alle Sätze der Schrift wörtlich anzunehmen sind, und daß Eine und dieselbe Lehre durch die ganze heilige Schrift herrsche. So unsre ältern Theologen und unsre symbolischen Bücher. Man behauptete daher, das Christenthum habe schon im A. T. gleich mit dem Sündenfall begonnen, und namentlich finde in den Dogmen vom Sündenfall, von der Erbsünde, der Genugthuung Christi und der Rechtfertigung durch den Glauben, worin man das Wesentliche der geoffenbarten Religion suchte, eine vollkommene Uebereinstimmung des A. und N. Test. statt.

Nimmt man aber diesen Kanon einmal an, so muß man ihn nothwendig auch folgerichtig durchführen, weil jede Ausnahme, die man sich erlauben wollte, das Prinzip, daß der heilige Geist der Verfasser der Bibel sey, zerstören würde. Es darf daher kein Satz der Bibel, und zwar keiner nach seinem wörtlichen Inhalte von der geoffenbarten Lehre ausgeschlossen werden. Nun ist es aber schlechthin unmöglich, dieses Prinzip consequent durchzuführen, wenn man nicht in eine solche Masse von Widersprüchen verwikkelt werden will, aus denen nicht ohne die gewaltsamsten Deuteleien und die willkührlichsten Voraussetzungen herauszukommen ist. Denn nach 2 Mos. 34, 7. 5 Mos. 5, 9. sucht Gott die Missethat der Väter heim an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied; aber nach Ezech. 18. soll der Vater nicht tragen die Missethat des Sohnes. Damit würden also zwei sich aufhebende Sätze in die Summe der Religionswahrheiten aufzunehmen seyn, was doch nicht möglich ist. Eben so sagt der Prophet Nahum 1, 2: „der Herr ist ein Rächer und zornig, der Herr ist ein Rächer wider seine Widersacher, und der es seinen Feinden nicht

vergessen wird;" aber Jesus sagt, wir sollen uns nicht rächen, weil Gott sich auch nicht räche, sondern seine Sonne aufgehen lasse über die Bösen und die Guten ꝛc. Paulus sagt: der Glaube macht gerecht ohne Werke; Jakobus: der Glaube allein macht nicht gerecht, sondern die Werke. Die Engel singen bei Jesu Geburt: Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen; aber Christus sagt: ich bin nicht gekommen Frieden auf Erden zu bringen, sondern das Schwert. Bald heißt es, wie Röm. 9, 18. Joh. 12, 40. 2 Mos. 4, 21. 14, 17, Gott verstocke den Menschen das Herz; bald die Menschen verstockten ihr Herz selbst, 1 Sam. 6, 6. Zach. 7, 11. Hebr. 3, 13. 15. 4, 7. — Noch unausführbarer aber stellt sich dieser Kanon dar, wenn man auf diejenigen Vorstellungen siehet, welche durch den Stufengang der göttlichen Offenbarung allmählig entwickelt worden sind. So ist z. B. Christus, der Messias, im A. Test. bloß Beglücker seines Volks, bloß der Lebenden, und durch ein politisches Reich, im N. Test. aber ist er Beglücker aller Völker, nicht nur der Lebenden, sondern auch der Todten und der von den Todten zu Erweckenden, und durch eine überirdische Theokratie. So ist im A. Test. Gott ein eifriger, zorniger, rächender Gott; im N. Test. ist er die Liebe und ein Vater, der verzeihet. Und welche widerstreitende Sätze würde man bekommen, wenn man die Vorstellungen vom Tode, von der Unterwelt, der Auferstehung alle wörtlich, wie sie in der Bibel liegen, in das System aufnehmen wollte?

Es war daher auch unsern alten Theologen schon nicht möglich, diesen Kanon durchzuführen, und sie ließen sich eine Menge Abweichungen davon zu Schulden kommen, die jedoch, wenn man ihre Inspirationstheorie festhält, mit

nichts zu entschuldigen sind. So war es eine große Inconsequenz, daß die ältern Theologen die im N. Test. doch offenbar vorhandene Lehre von dem Mittelzustande der Todten in der Unterwelt bis zur Auferstehung, und die doppelte Auferstehung, die erste der Gerechten zum Reiche Christi, und die zweite, allgemeine, zum Gericht verwarfen, und doch die Lehre von der Gehenna, der Macht des Teufels über die Todten, der Auferstehung in das System aufnahmen. — Sie sahen sich daher auch bisweilen genöthiget, von dem ersten Kanon abzuweichen, und zum zweiten zu schreiten, nämlich, daß nicht alle und jede Sätze der Bibel, oder doch nicht alle in ihrem Wortsinne, in das Religionssystem aufzunehmen seyen.

Indem man aber die Regel suchte, nach welcher man die zur Religionslehre gehörigen Sätze auffinden und zwischen widerstreitenden Aeußerungen wählen wollte, so konnte man diese Regel entweder in der Bibel selbst suchen, oder außerhalb der Bibel.

Im erstern Falle legte man solche Stellen der Bibel zu Grunde, welche man für ganz besonders deutlich und bestimmt hielt, und erklärte und beurtheilte darnach alle andern Aeußerungen der Schrift. Einen Versuch dieser Art machte schon Melanthon bei Vertheidigung der in der Augsburgischen Confession ausgesprochenen Sätze, indem er in der Apologie derselben sich auf die gewissen Sätze als auf eine „regula fidei“ stützte, und darnach die andern und widersprechenden Aeußerungen der Schrift deuten wollte. Dasselbe that Luther mit dem, was ihm das Evangelium war, nämlich mit der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders ohne Werke, bloß allein durch den Glauben an Jesu versöhnenden Tod. Diese Regel hat auch neuerlich Herr

D. Hahn *), als die einzig zulässige, darzustellen gesucht. Daß man aber damit ganz und gar nicht fortkommt, und an dieser Regel eigentlich gar keine Regel hat, das habe ich in meiner Antwort an Herrn D. Hahn **) ausführlich dargethan, und ich will daher hier das dort Gesagte nicht wiederholen.

Bei der unverkennbaren Unbrauchbarkeit dieser Regel haben auch die neuern Theologen längst eine andere, außerhalb der Bibel liegende Regel gesucht, und sie in der Vernunft zu finden geglaubt. Sie bestimmten nämlich, daß nur diejenigen Sätze der heiligen Schrift in das Religionssystem aufzunehmen seyen, welche von der Vernunft als wahr erkannt würden. Dieß ist das Prinzip des Rationalismus.

Es kann meine Absicht nicht seyn, hier in eine tiefgehende und ausführliche Beurtheilung dieses Prinzips einzugehen, was eine eigene Schrift erforderlich machen würde, wenn alles gehörig begründet und vor Mißdeutungen bewahrt werden sollte. Ich kann mich dessen auch um so mehr überhoben glauben, da es mir hier mehr darum zu thun ist, das Prinzip, dem ich folge, darzustellen, als gegen Andere zu streiten.

Nur einige Bemerkungen will ich mir daher erlauben. — Man wirft dem rationalistischen Prinzip vor, daß es die wesentliche Form des biblischen Religionsunterrichts, nämlich göttliche Offenbarung zu seyn, zerstöre, und dadurch die Bibel ganz in die Reihe anderer alten Religionsbücher,

*) In seinem „Sendschreiben" an mich, Leipz. 1832. 8.

**) „Ueber die Grundprinzipien der evangelischen Theologie" (Leipz. 1832. 8.) S. 104 ff.

wie der Zoroastrischen, der Indischen, Muhammedanischen ꝛc. herabsetze, in denen die Versuche des menschlichen Geistes niedergelegt sind, sich über Gott und göttliche Dinge aus eigener Kraft zu verständigen. Dadurch höre die Bibel auf, die Urkunde und Geschichte der göttlichen Offenbarung zu seyn, und verliere also das, was sie vor allen andern Büchern der Welt auszeichne und sie zur heiligen Schrift mache; das Christenthum selbst aber trete damit in die allgemeine und gewöhnliche Reihe der durch die Vorsehung geleiteten Weltveränderungen ein, und könne in keinem andern Sinne göttlich seyn, als in welchem man auch die Philosophie eines Plato, Zeno, Confucius, und die Ereignisse der Welt und der Menschheit überhaupt von Gott ableite. Christus sey damit nichts weiter als ein gewesener Weiser für seine Zeit, nicht aber der bleibende, von Gott gesendete Beglücker aller Zeiten. — Ferner sagte man: die menschliche Vernunft selbst sey in Hinsicht ihrer Erkenntnisse schon von alten Zeiten her nicht einig gewesen, und sey es noch nicht. Bald habe sie die Präexistenz der Seelen angenommen, bald geläugnet, bald Ein Urwesen behauptet, von dem auch das Böse abstamme, bald für letzteres ein besonderes Urwesen angenommen, bald den Unterschied zwischen sittlichen und unsittlichen Handlungen behauptet, bald geläugnet, bald die Welt mit Geistern angefüllt, bald alles Geistige geläugnet, bald die Welt in Gott, bald Gott in die Welt gesetzt u. s. w., und dieses alles aus Vernunftgründen. Bei diesem Schwanken sey daher auf die Vernunft kein sicherer Verlaß zu nehmen; man wisse nicht, ob man Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Eschenmaier oder wem sonst folgen solle, und jeder Philosoph lege nur sein eigenes System als Maßstab an die biblische Religionslehre.

Was gegen diese Anklagen gesagt worden ist oder gesagt werden kann, soll hier unerörtert bleiben; denn wir beschäftigen uns hier nicht mit einer Kritik des Rationalismus: aber so viel sey zu bemerken erlaubt, daß dieses Prinzip allerdings an einer gewissen Einseitigkeit leidet, häufig zu willkührlicher Behandlung der Bibel führte, und daß man statt der Vernunft häufig bloß die Speculationen des Verstandes über die Vernunft ergriff, und daher rein Subjectives, darum sehr Verschiedenes, zum Maßstab des Geoffenbarten in der Schrift machte. So wie nämlich die Vernunft nur eine Species der menschlichen Erkenntnißkraft ist, so ist auch die Vernunfterkenntniß nur eine Species der allgemeinen Erkenntniß, und darum von letzterer abhängig. Ohnerachtet es nun das Wesen der Vernunft ganz und gar ist, das Vollkommene zu erkennen, und den Inbegriff alles Vollkommenen in Gott zu finden, so wird doch die Bestimmung dessen, was als vollkommen anzusehen sey, von dem Gesammtergebniß menschlicher Erkenntniß bedingt, wodurch die Idee des Vollkommenen in ihren einzelnen Theilen erst näher bestimmt wird, und zur Anwendung kommt. Es gehört darum zu dem Princip, nach der Vernunft zu bestimmen, was in der Bibel wahre und bleibende Religionslehre sey, noch ein Zweites, was der Vernunft zur Seite treten muß, nämlich das empirische Erkennen, oder, wie ich es lieber mit einem Worte nennen will, die Weltanschauung. Die Entwickelung aller Ideen in der Vernunft, also auch der religiösen, ist bedingt durch die Entwickelung der Weltanschauung, und darum ist das Prinzip des Rationalismus ein einseitiges. Die Weltanschauung ist aber etwas Werdendes, Wachsendes, sich fort und fort Entwickelndes, und darum ist es auch die Vernunft,

die Religion, die Offenbarung. So gelangen wir zu den Sätzen: 1) die Offenbarung ist eine Entwickelung der menschlichen Vernunft zur Erkenntniß der religiösen Ideen; und 2) diese Entwickelung ist abhängig von der wachsenden Weltanschauung. — Ich will nun diese Sätze näher erörtern und auf die im exegetischen und historischen Theil behandelten Sätze anwenden.

§. 47.

Die göttliche Offenbarung als eine allmählige Entwickelung der religiösen Ideen.

Der Beweis, daß die Bibel die Urkunde göttlicher Offenbarung sey, kann hier nicht geführt, sondern muß als ein Lehrsatz (Lemma) aus der theologischen Wissenschaft herüber genommen werden. — Wenn man nun aber davon ausgehet, daß die Bibel die Urkunde göttlicher Offenbarung sey, so ist auch damit sogleich erwiesen, daß die göttliche Offenbarung ihrer Form nach eine allmählige Entwickelung der religiösen Ideen in der menschlichen Vernunft sey. Denn so findet sich der göttliche Unterricht wirklich und wesentlich in der heiligen Schrift, so, daß der, welcher läugnen wollte, daß die Offenbarung eine allmählige Entwickelung der religiösen Ideen in dem menschlichen Geiste sey, auch eben damit läugnen würde, daß die Bibel die Urkunde göttlicher Offenbarung sey. Denn alles, was die Bibel zur Religion gehöriges nur immer enthält, bezieht sich auf die Ideen von Gott und dessen Wesen, Wirken und Eigenschaften, von der Verehrung Gottes, von dem Reiche Gottes, von der Menschheit und dem Ziele ihrer Entwickelung, vom Gesetze Gottes und der Sittlichkeit, von der Unsterblichkeit des Geistes und dessen ewiger Bestimmung u. s. w. Alle diese

Ideen treten im Laufe der Zeit, welche die Bibel umfaßt, allmählig ein in den menschlichen Geist, werden unter verschiedenen Formen und Verwandlungen erkannt und ins Leben eingeführt, und kommen endlich durch Christum zu voller Klarheit. Daß dem so sey, habe ich an einem andern Orte *) ausführlich und im Einzelnen nachgewiesen, worauf ich mich hier beziehen will, ohne es zu wiederholen.

Damit wird aber nicht gesagt, daß die Offenbarung in ihrem Wesentlichen etwas Wandelbares und Veränderliches sey. Das Wesentliche aller Religion und mithin auch aller geoffenbarten Religion, sind die religiösen Ideen selbst, welche das Bleibende bilden; das Wechselnde ist nur die Form, in der sie aufgefaßt, die Klarheit und Reinheit, in der sie erkannt werden. So ist es immer die Idee von Gott, wenn zuerst der Begriff der höchsten Macht entwikkelt, dann später das Merkmal der Ewigkeit, weiter das Merkmal der Gerechtigkeit, dann das der Güte, der Weisheit, der Uranfänglichkeit u. s. w. damit verbunden wird. Es ist immer die Idee der Weltregierung, wenn Gottes Wirken zuerst nur auf Ein Volk, dann auf mehrere, und zuletzt auf die Menschheit bezogen wird, und die Idee der Güte, wenn das Wohlwollen Gottes auch nur Anfangs auf Eine Familie, dann auf Ein Volk, und dann auf mehrere Völker, und endlich auf die Menschheit und alles Erschaffene erstreckt wird, und es ist immer die Idee der Fortdauer nach dem Tode, mag sie nun erst in der Erwartung eines unterirdischen Schattenreichs, dann in einer Auferstehung zum irdischen Leben, und zuletzt in dem Ueber-

*) Ueber die Grundprinzipien der evangelischen Theologie (Leipz. 1832. 8.) S. 189 — 226.

gange zum Himmel und zu einem unvergänglichen außerirdischen Leben hervortreten.

Man darf auch nicht einwenden, daß es der Gottheit nicht würdig sey, die Wahrheit durch solche Entwickelungen, Stufen und Durchgänge allmählig an den menschlichen Geist zu bringen, sondern daß Gott, als der wahrhaftige, weise und gütige, dem menschlichen Geiste gleich Anfangs das volle Licht der Wahrheit hätte geben müssen. Denn die Bibel stellt uns einmal einen solchen Entwickelungsgang dar; und wollten wir die Bibel auch nicht für Offenbarung halten, so stellt die Geschichte der Menschheit doch einen Entwickelungsgang dar, und wir würden, wäre ein solcher Gottes unwürdig, nicht die Entwickelung selbst, sondern das Seyn eines Gottes zu läugnen haben. — Aber der Einwand ist auch grundlos. Das Weltall und die Menschheit zeigen uns, daß die weise und gütige Kraft, welche alles ursprünglich geordnet hat, oder daß Gott es seiner Weisheit angemessen gefunden habe, alles durch sich entwickelnde Zustände durchzuführen. Alles, alles, so weit wir es erkennen, ist eine stets fortgehende Evolution. Alles Organische kommt als Keim aus einem Saamen, alles Lebende kommt als Keim aus einem Ey, und entwickelt sich stufenweise, und diese unendlich fortgehende Entwickelung ist das Leben der Welt, wodurch sie in ewiger Jugend erhalten wird. Auch der Planet, den wir bewohnen, hat nach den unverwerflichsten Thatsachen der Geologie eine ganze Reihe von Entwickelungszuständen durchlaufen, und eine Menge von Erscheinungen zeigen, daß auch jetzt diese Entwickelungen noch fortgehen. Eben so zeigen die andern Weltkörper, daß auch bei ihnen das allgemeine Gesetz der Evolution herrscht und geherrscht hat. Auch das Geistige

ist ihm unterthan. Als Keime liegen die geistigen Kräfte in dem Kinde, und durchlaufen ihre regelmäßigen Stadien der Entwickelung. So die Vernunft, der Verstand, die Sittlichkeit, die Gefühle. So aber nicht nur der Einzelne, sondern auch ganze Völker, die Menschheit als ein Ganzes; so, abgesehen von den Individuen, alle Gewerbe, Künste, Wissenschaften, und die ganze geistige und politische Bildung der Menschheit. Sie hat mit Keimen begonnen und ist allmählig im Laufe der Jahrtausende gewachsen und wächset fort und fort. Nur der Unterschied wird sichtbar, daß die physischen Entwickelungen ein ewiges Anfangen und Endigen sind, die geistigen aber in Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Religion, ein Fortschreiten ins Unendliche zeigen, wo die Individuen nur als die wechselnden Träger erscheinen, welche die Bildung früherer Zeit aufnehmen, weiter fördern, und sie den kommenden Geschlechtern zu neuer Vermehrung übergeben. — Wenn denn nun das Gesetz der Entwickelung im ganzen Weltall, so weit wir es kennen, im Physischen und Geistigen herrscht, so können wir von selbst erwarten, daß auch die das menschliche Geschlecht zur Religiosität bildende Offenbarung Gottes an dieses Gesetz gebunden seyn werde, und dürfen keinen Augenblick zweifeln, daß dieses der göttlichen Weisheit angemessen sey.

§. 48.

Die Entwickelung derselben als bedingt durch die wachsende Weltanschauung.

Es ist eine, vielleicht nicht neue, aber gewiß wichtige und noch nicht genug erwogene Wahrheit, welche die Ueberschrift dieses §. aussagt; nämlich daß die religiöse Erkenntniß, mag man sie als ein Product menschlicher

Kraft oder als ein Erzeugniß göttlicher Offenbarung betrachten, nur in der Maße an den menschlichen Geist kommen und von ihm aufgenommen werden kann, in welchem die Erkenntniß der Welt und der Menschheit wächset, oder, um einen allgemeinen Ausdruck zu brauchen, in welchem die Weltanschauung richtig, umfassend und deutlich wird.

Die Welt in ihrer Totalität ist das Gegenbild der Vollkommenheiten des Schöpfers, und unsre Idee von Gott bekommt durch die Weltanschauung erst gleichsam einen Körper. Da alle Religion im Wesentlichen die Beziehung der Welt auf die Idee der Gottheit ist, so ist natürlich, daß diese Beziehung nur in dem Maße deutlich, umfassend und wahr seyn kann, in welchem die Weltanschauung wahr, deutlich und umfassend wird. Man könnte zwar glauben, die Idee der Vollkommenheit könne sich aus dem Wesen der Vernunft selbst, unabhängig von der Weltanschauung entwickeln, so wie die arithmetischen und geometrischen Sätze aus den Gesetzen der Sinnlichkeit. Doch wenn dieses auch möglich wäre, so würde doch dann die Idee der Gottheit nichts seyn als ein bloßer Begriff, leer, todt und unfruchtbar. Obgleich die Vernunft bei Bildung der Ideen nach dem in ihr liegenden Gesetz der Vollkommenheit verfährt, so bedarf es doch dazu der Anregung durch die Anschauung; und je vollkommener diese ist, desto vollkommener wird die Idee. So wenig z. B. die Idee des Staats eine bloße Abstraction aus den in der Erfahrung vorhandenen Staaten ist (wodurch man bloß zum empirischen Begriff des Staats gelangen würde), so nothwendig ist doch die Anschauung des Staats in der Wirklichkeit, wenn es zur Idee kommen soll. Unter einem rohen Nomadenvolke würde kein Plato

die Idee des Staats haben erfassen können, sondern dazu gehörte die reiche Anschauung der vielen Staatsformen der helleniſchen Stämme. Eben so mit allen Ideen, und mit der Idee der Gottheit. Die letztere ist in ihrer Entwickelung auch abhängig von unsrer Weltanschauung, oder von den Fortschritten in Erkenntniß des Weltalls, der Natur, der Menschheit und allen Wissenschaften überhaupt; denn diese bedingen die Receptivität eines jeden Zeitalters für höhere religiöse Wahrheiten. Man hat oft gesagt: wie der Mensch ist, so seyen auch seine Götter; man hätte aber sagen sollen: wie die Weltanschauung eines Volks ist, so ist auch seine Vorstellung von Menschheit und Gottheit.

In allen Religionen aus der Urzeit, wo die Völker von der Welt und Menschheit nicht eben mehr kannten als ihr Volk und ihr Land, finden wir das Charakteristische, daß ihnen das Land, wo sie entstanden, die Welt ist, und daß die Anschauung der Völker von ihrem Lande, als der Welt, ihrer Religion zur Grundlage dient. So in den Indischen, Persischen, Aegyptischen, Helleniſchen, den nordischen und allen andern Religionen; auch in der Mosaischen, wo die beschränkte Weltanschauung, wie sie ein Nomadenstamm in dem Erdwinkel am rothen und am todten Meere haben kann, zu Grunde liegt. Als die Griechen ihren kleinen Olymp für den Sitz der Götter hielten, so konnte sich ihre Weltanschauung nicht über den Horizont ihres Landes erstrecken, und die Alpen, der Kaukasus und die Gebirge am Ursprunge des Ganges und Indus waren ihnen gewiß noch unbekannt. Als sie die Sonne von Apollo auf einem Wagen fahren ließen, war ihnen dieser Körper gewiß auch noch nicht mehr als den alten Hebräern, nämlich „ein Licht, das den Tag regierte.“ Wie die Religion

der alten Aegypter ganz auf ihren Nil und die Natur ihres Landes basirt war, ist bekannt genug.

Zu einer Religion, welche Anspruch darauf machen könnte, die Religion der Menschheit zu werden, konnte es daher eher nicht kommen, als bis der Gesichtskreis der Weltanschauung sich so erweitert hatte, daß, wenn auch nicht volle Erkenntniß, doch wenigstens der Anfang dazu, die Ahndung von der Größe des Ganzen vorhanden war. So wie die Weltanschauung weit über die Gränzen des Volkes und Landes hinausgehet, so müssen natürlich die Volks- und Landesreligionen anfangen ungenügend zu werden und zu verfallen. — Nach dem Zeugnisse der Geschichte wurde aber die erste Welt- und Menschen-Anschauung im Großen durch das Entstehen des römischen Weltreichs vermittelt, welches die Länder und Völker Kleinasiens, Nordafrika's, Spaniens, Galliens, Britanniens, zum Theile Deutschlands, Panoniens, Illyriens bis an das schwarze Meer umfaßte, und von noch mehrern Ländern und Völkern Kunde verschaffte. Hiermit war nothwendig der Verfall aller alten aus engbegrenzter Weltanschauung hervorgegangener Religionen, aber auch zugleich die Basis der ersten allgemeinen Menschenreligion gegeben. Nun erst wurde das Christenthum, als die Religion der Menschheit, möglich.

Davon werden freilich diejenigen nichts hören wollen, welche das Offenbaren als ein Eingießen von Begriffen, Entschließungen und Gefühlen in das Gefäß der menschlichen Seele anzusehen gewohnt sind. Aber eine Wahrheit hört darum nicht auf Wahrheit zu seyn, daß man ihr widerspricht, und ihr herkömmliche Irrthümer entgegenhält. Es gehört aber zum Offenbaren zweierlei, nicht nur Einer,

der gibt, sondern auch Einer, der empfängt und im Stande ist, das Empfangene aufzunehmen und es seinem Geiste ganz anzueignen. Das letztere ist die Hauptsache. So wie es zum leiblichen Gedeihen nicht genug ist, den Magen mit nahrhaften Speisen zu füllen, sondern alles davon abhängt, ob auch der Magen die Kraft hat, die Speise zu verdauen und zu assimiliren; so ist es zum geistigen Gedeihen nicht genug, die Seele mit Lehren und Vorstellungen zu füllen, sondern das Wichtigste ist, daß der Geist das Dargebotene in sich aufnehmen, dasselbe sich aneignen und seinen zeitherigen Vorstellungen assimiliren kann. Jeder Unterricht, auch die Offenbarung, muß daher mit dem anfangen, was für Individuen und Zeiten faßbar ist, und von diesem zum Vollkommenen fortschreiten. So wenig als man den Unterricht in der Arithmetik mit den Logarithmen anfangen kann; so wenig konnte die Offenbarung mit den reinen Ideen des Christenthums beginnen. In jener rohen Zeit, wo der Israelit von der Welt und Menschheit nichts kannte, als seine nächsten feindseligen Nachbarn, deren er sich mühsam erwehrte, da zerfiel ihm die Menschheit in zwei Theile: sein Volk und seine hassenden Nachbarn. Da war ihm weder die Idee der Menschheit noch die Idee Gottes als des Vaters aller Völker faßbar, sondern nur die Vorstellung von Jehovah als Nationalgott und von Israel als seinem erwählten Volke. Zu einer Zeit, wo die Privatrache nicht bloß gesetzlich erlaubt, sondern sogar eine heilige Pflicht war, die nach allgemeinem Gefühl und Urtheil nicht ohne Entehrung unterlassen werden durfte, konnte ein Gott, der an seinen Verächtern und Feinden sich nicht rächt, gar nicht Wurzel fassen in den Gemüthern. Man würde dieses nicht für Vollkommenheit, sondern für eine beschimpfende

Gleichgültigkeit gehalten haben. Darum mußte der Gott Israels ein „eifriger Gott" seyn, der die Verachtung seiner strenge rächte.

Es ist nicht genug, die Ideen durch Worte als Begriffe an den menschlichen Geist zu bringen, sondern es ist auch erforderlich, daß sie verstanden werden, und daß die Weltanschauung ihren Sinn belebt. Was kann es z. B. helfen, wenn man dem Wilden, dem sein kleines Jagdrevier die Welt ist, den Begriff der Allmacht gibt, und sagt: Gott ist ein Wesen, das alles thun kann, was es will. Er wird diesen Begriff auf nichts als auf seine Wälder, seine Jagdthiere und etwa noch auf die Witterung seines Landes zu beziehen wissen. Wer aber das Weltmeer in seiner Majestät brausen sah, wer die über die Wolken hinaus trotzenden Urgebirge unseres Planeten schauete, wer eine lebendige Vorstellung hat von dem zahllosen Heere der Welten Gottes, der erst bekommt eine lebendige Idee von des Schöpfers Allmacht. Eben so aber ist es mit der Idee der Weisheit. Wenn man sagt: „Gott ist allweise, d. h. er wählt für die besten Zwecke die besten Mittel," so hat man damit in Wahrheit nichts als einen todten Begriff, leere Worte. Nur erst, wenn man die Natur durchforscht, die wundervolle Einrichtung der Pflanzen, Thiere, das Zusammenwirken der Naturkräfte im Großen und Kleinen, den Reichthum der unendlich verschiedenen Bildungen auf unsern Planeten, die Ordnung und Gesetze des Weltalls wissenschaftlich kennt und durchforscht, — nur dann erst versteht und fühlt man, was es heiße, Gott ist allweise. — Eben dieses gilt von allen andern religiösen Ideen, und auch von der Idee der Unsterblichkeit, die wir hier aus der Schrift entwickelt haben.

Es erhellt auch hieraus, daß das Urtheil der Vernunft über die Form und Fassung der Ideen nicht in allen Zeitaltern dasselbe seyn kann, sondern daß sich die Vorstellung von dem Vollkommenen nach der Weltanschauung richtet. Eine nach dem Urtheile unsers Zeitalters mangelhafte, ja selbst falsche Beziehung zwischen Gott und Welt, kann daher für eine frühere Zeit, bei noch mangelhafter oder falscher Weltanschauung, eine völlig genügende und relativwahre gewesen seyn. Wenn z. B. 1 Mos. 1 Sonne, Mond und Sterne bloß noch als Lichter, die Erde zu erleuchten, und die irdischen Zeiten abzumessen, betrachtet werden, so war dieses allerdings eine mangelhafte Vorstellung, aber für die Urzeit, welche von den Weltkörpern noch nichts wußte, als daß sie leuchteten, war sie genügend und wahr. So genügte der Weltanschauung vor Jesu Zeit die Auskunft von der Präexistenz der Seelen und ihrem Zurückgehen ins Aevum, und für die Beurtheilung des Uebels genügte die Erklärung, die man ihm durch die Annahme einer vom Guten abgefallenen dämonischen Welt zu geben suchte, ob sie gleich bei unsrer dermaligen, viel vollkommnern Weltanschauung weder für ausreichend noch für richtig erkannt werden kann.

Es ist daher nicht zu läugnen, daß die Offenbarung auch nichts anderes seyn kann als eine fortschreitende Entwickelung, und daß diese bedingt ist durch das Fortschreiten der Weltanschauung.

---

§. 49.

Gebrauch dieser Ansicht in der christlichen Theologie.

Die Offenbarung, in wiefern sie in der Bibel enthalten ist, stellt sich als eine fortschreitende dar, nicht nur dadurch, daß sie allmählig Neues dem schon Gegebenen beifügte, sondern weit mehr dadurch, daß sie die religiösen Wahrheiten vorbereitete, unter wechselnden Formen einführte und weiter bildete, und endlich aus diesen Zwischenstufen und Umgestaltungen die reine Idee herausbildete und feststellte. Die biblische Offenbarung erscheint daher als eine Evolution, oder als ein Entwickelungsproceß. So wie nun aber bei jeder Evolution nicht die überleitenden Formen, sondern das endliche Product die Hauptsache sind, so auch hier. Die wechselnde Form, in welcher die Idee auftrat, und sich fortbildete, die Stufen, welche der menschliche Geist in der religiösen Erkenntniß durchging, die Durchgangspunkte, die er durchlief, um zum Ziele zu kommen, gehören ihrer Zeit, nicht aller Zeit. Es stellt sich also der Kanon heraus: daß nicht die Stufen, die zeitlichen Formen, Ueberleitungen und Durchgangspunkte, welche zur religiösen Idee hinführten, sondern die Idee allein, als der Endpunkt der Entwickelung, in das System christlicher Religionswahrheiten aufzunehmen ist; oder mit andern Worten: daß nicht die Evolution, sondern nur deren Product zur christlichen Offenbarung zu rechnen ist.

Die Vergleichung des göttlichen Worts mit dem Saamen spricht dieß deutlich genug aus. Das Saamenkorn enthält nur den Keim des künftigen Products unter schützen-

den und nährenden Hüllen. Entwickelt sich der Keim, so fallen die Hüllen, seine ersten Formen, als nutzlos ab. Aber auch die erste Form, in der er ans Licht tritt, ist nur Uebergang zu anderer Gestalt. Erst erscheint er als Gras, dann als emporstrebender Halm, der blühet und trägt; und dann erst kommt er zum Ziele, d. i. zur Ernte. Das Endziel oder das Wesentliche bei dem Weizenkorn ist nicht der Saame, der Keim, die ersten Blätter, der Halm, die Blüthe, auch nicht die äußerliche Hülle des Weizenkorns, sondern der Kern, das Mehl in demselben. Jenes sind nur Durchgänge dazu. — In solcher Evolution erscheint auch das göttliche Wort in heiliger Schrift. Die religiösen Ideen treten auf als Keime, getragen und genährt von schützenden Einrichtungen und Gebräuchen; sie durchlaufen mancherlei Gestalten und Formen, bis sie endlich in ihrer Klarheit und nach ihrem wesentlichen Gehalt rein hervortreten. Und dieses ist dann das Wesentliche, das Bleibende, das in die Summe der religiösen Wahrheiten Aufzunehmende.

Dieser Kanon wird durch die Bibel selbst gerechtfertigt; und zwar durch ihre Beschaffenheit und durch den Vorgang der biblischen Schriftsteller. Schon ihre Beschaffenheit selbst nöthigt zu obigem Kanon, weil sie wirklich die religiösen Ideen in einer Stufenfolge gibt und darstellt, wo man von selbst genöthigt ist, die frühere Stufe als einen bloßen Uebergang fallen zu lassen. So wird die Idee der Menschenbeglückung oder des Ideals des Heils, das der künftige Messias realisiren soll, im alten Test. zuerst als eine Verherrlichung Israels in seiner politischen Stellung aufgefaßt; dann bei Jesaias und Jeremias auch als eine innere Veredelung der Nation und als Verbreitung der Verehrung des wahren Gottes zu andern Völkern, in der endlichen Reali-

sirung aber durch Christum tritt diese Idee als Reich Gottes, als religiös-sittliche Kirche heraus, deren Anfang das irdische, deren Ende und Herrlichkeit das ewige Leben und die Gemeinde der Gerechten im Zustande der Vollendung nach dem Tode ist. Hier bleibt nun doch offenbar nichts übrig als die frühern Formen dieser Idee, als bloß für jene Zeit gehörige, fallen zu lassen, und nur das Endziel, zu dem sie leiteten, die reine Idee vom Reiche Gottes, als wesentlich, festzuhalten. Denn wollte man die prophetischen Aussprüche des A. T. über das Reich des Messias, und manche nach den Vorstellungen der Juden zu Jesu Zeit geformte Ausdrücke und Bilder des N. Test. nach der wesentlichen Idee vom Reiche Gottes deuten, so würde man zu den grundlosesten und gezwungensten Auslegungen seine Zuflucht nehmen müssen. Dasselbe gilt nun auch von der Idee der Gottheit, die erst unter der Form eines Nationalgottes Israels andern Völkern feindselig gegenüberstehet, und nur erst im Christenthum rein heraustrat.

Wichtiger aber muß es uns seyn, daß die biblischen Schriftsteller selbst uns hierin mit ihrem Beispiele vorangehen. So läßt Jesus die Idee der bürgerlichen Gerechtigkeit, wie sie das mosaische Gesetz hat, fallen, wenn er Matth. 5, 38 sagt: „ihr habt gehöret, daß da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn (s. 2 Mos. 21, 23 f. 3 Mos. 24, 9 f. 5 Mos. 19, 21); ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel ꝛc." — Eben so erklärte er die mosaischen Vorschriften von der levitischen Reinigkeit Matth. 15, 11—20 für bloß zeitliche, im Christenthum, wo die Idee der sittlichen Reinigkeit vollkommen heraustrat, nicht zu beobachtende Vorschriften. Auf ähnliche Weise erklärt sich Jesus Matth. 15, 3 ff. über die

mosaische Ehescheidung. — Nach dem A. Test. (s. 5 Mos. 12, 5. 6. 21. 1 Kön. 8, 29. 9, 3 u. s. w.) war der Tempel zu Jerusalem allerdings der Ort der Anbetung Gottes und Gebet und Opfer die Form derselben; aber Jesus erklärt Joh. 4, 21 — 24 jenen israelitischen Tempeldienst wieder für eine zeitliche Form, für eine fallen zu lassende Ueberleitung zur wahren Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. — Die Idee der Kinder Gottes erschien im alten Test. allerdings unter der Form der physischen Abstammung von Abraham; aber Jesus sowohl Joh. 8, 33 ff. als insbesondere Paulus Röm. 4, 12. 9, 4 — 8. Galat. 3, 29. lassen die frühere Form jener Idee fallen, rechnen alle, die geistig mit dem gottgefälligen Abraham verwandt sind, zu den Kindern Gottes, und halten sonach nur das Sittlich-geistige der Idee fest.

Im Großen aber haben diesen hier aufgestellten Kanon die Apostel angewendet. Zuerst geschah dieses bei dem merkwürdigen Beschluß Apost. Kap. 15, durch welchen sie die Christen aus dem Heidenthume von der Beobachtung der mosaischen Religionsverfassung gänzlich, bis auf sehr wenige Stücke, entbanden. Dieses konnten sie nur unter der Voraussetzung thun, daß sie die mosaische Religionsverfassung bloß als eine frühere, nur zeitliche, nun aber zu beseitigende Form der Religion, als bloße Ueberleitung zum Christenthume betrachteten. — Sodann that dieses vor allen Andern der Apostel Paulus in den Briefen an die Galater und die Römer, indem er den Grundsatz geltend machte, daß die Beobachtung der frühern Religionsverfassung ohne allen Einfluß auf den Zweck des Christenthums sey, und der Mensch gottgefällig und des unvergänglichen Lebens theilhaftig werde durch die Annahme des Christenthums (den

Glauben), nicht aber durch die Annahme des A. Test. Ja er erklärt ausdrücklich, daß die Christen dem Gesetz und dem alten Wesen des Buchstabens der frühern Offenbarung abgestorben seyen, und sich nun von dem neuen Geiste des Christenthums leiten lassen sollten, Röm. 7, 6. 8, 2. 15—18. Daß das mosaische Gesetz und das A. Test. überhaupt nur eine Ueberleitung und ein Durchgangspunkt zum Christenthume gewesen und daher für Christen abgethan sey, sagt er Galat. 3, 24. 25 mit den deutlichsten Worten: „das Gesetz ist unser Führer zu Christo (unser Erzieher für das Christenthum) gewesen, damit wir durch die Annahme des Christenthums gottgefällig würden. Da nun der christliche Glaube da ist, so sind wir dem Erzieher nicht mehr unterthan." Er nennt daher Galat. 4, 9 die mosaische Religion: „schwache und dürftige Anfänge," zu denen man nicht zurückkehren dürfe.

Denselben Grundsatz wendet der Brief an die Hebräer auf das ganze Priesterthum und alle Sühnmittel des A. Test. an, das nun, da ein neuer Bund durch Christum geschlossen sey, für Christen abgeschafft sey. Hebr. 7, 18. 19. 8, 7. 10, 9. — Ueberhaupt aber liegt in der Behauptung, daß das A. Test. nur die Vorbilder von den wahren Gütern in Christo dargestellt habe (Hebr. 8, 5. 9, 1 ff. 10, 1 ff.), nothwendig der Gedanke: daß es eine Ueberleitung, ein Durchgangspunkt zu Christo war, und daß es damit, als eine bloße Form für eine gewisse Zeit, seine Gültigkeit verloren habe.

Auch unsre alten Theologen konnten sich die Anwendung dieser Regel nicht ganz versagen, indem sie nicht nur die Abschaffung des Mosaismus durch die Apostel, sondern auch die Folgen, welche aus der Typologie sich ergaben,

anerkennen mußten. Sie gingen aber darin auch weiter. Sie erkannten auch, daß die Gotteslehre des A. Test. in ihrer Beziehung zur Menschheit durch das Christenthum ganz verändert worden, daß die Erkenntniß fortgeschritten, berichtigt worden sey, daß der Christ eine andere Art von Gehorsam gegen Gott haben solle, als das A. T. verlangt (einen kindlichen, nicht einen knechtischen), daß die Sätze des A. T. von der Verehrung Gottes in dem Tempel zu Jerusalem im Christenthume ungültig seyen u. s. w. Doch erkannten sie den Grundsatz, den wir hier aufgestellt haben, nicht deutlich, und wendeten ihn nicht consequent an, sondern wurden ihm oft, namentlich in den hier behandelten Dogmen, untreu. So ist es eine offenbare Inconsequenz, wenn die Augsburgische Confession im 17ten Artikel die Auferweckung von den Todten zur christlichen Lehre rechnet, aber das Dogma vom tausendjährigen Reiche Christi verdammt, da doch im N. T. die erste Auferstehung der Gerechten bestimmt gelehrt, und von der Auferstehung aller zum Gericht wohl unterschieden wird.

Wenden wir nun diesen Kanon auf die hier behandelten Dogmen an, so folgt, daß sie alle entstanden aus einem erwachten Nachdenken über die Nothwendigkeit zu sterben, welche man als ein Uebel ansah, für dessen Entstehung man einen Grund außer Gott suchen zu müssen glaubte. Man fand ihn in den Dämonen, und in dem Dämonendienste, durch welchen die Seelen der Macht der unterirdischen Geister verfallen, aus deren Gewalt sie durch das Opfer und durch die Macht des Messias wieder befreiet, zum Leben hergestellt, und mit einem unvergänglichen Daseyn außerhalb der Erde beglückt werden sollten. Dieses außerirdische, unvergängliche und vollkommnere Leben ist

der Endpunkt, zu welchem alles führt, die ζωὴ αἰώνιος ist die Idee, welche durch alle diese Entwickelungen als das Wesentliche heraustritt, und wozu die Vorstellungen vom Hades, dem Paradies und der Gehenna, der Hadesfahrt und dem Opfer Christi, der Auferstehung und dem Gericht nur die zeitlichen Mittelstufen bilden, die für jenes Zeitalter eine nothwendige Bedingung waren, um die Idee aufzufassen und zu glauben, die aber eben darum für uns nicht in gleicher Art in die Summe der religiösen Wahrheiten aufzunehmen sind.

Doch wir wollen dieses noch im Einzelnen erörtern, die Durchgänge und Formen, durch die man zur Idee des ewigen außerirdischen Seyns übergeleitet wurde, in ihrer Verbindung darstellen, und zugleich nachzuweisen suchen, wie diese Formen von der Weltanschauung eines jeden Zeitalters abhängig waren.

§. 50.

Endurtheil über die hier behandelten biblischen Vorstellungen.

Die Grundlage der israelitischen und althellenischen Vorstellung von der finstern lebenslosen Unterwelt suche ich in Aegypten, woher die Israeliten und die Griechen ihre Kultur entlehnten. Aegypten, ohne den mächtigen Nil eigentlich eine Wüste mitten in unermeßlichen Wüsten, bot in der Urzeit, wo der Nil die Anschwemmung des Delta erst begonnen hatte, in der Doppelreihe unfruchtbarer Felsen, welche das Nilthal in Ober- und Mittel-Aegypten einschließen, die Mittel dar, wie kein anderes Land der alten

Welt, Todtengemächer in solcher Größe und Zahl auszuhauen, um neben dem lebenden Geschlecht eine Todtenwelt zu schaffen, welche die Körper aller verstorbenen Geschlechter in sich aufnahm, und theils durch die Trockenheit der Luft, theils durch künstliche Mittel die Leiber vor gänzlicher Auflösung schützte. Hier entstand also ein unterirdisches Todtenreich, wo sich Gute und Böse zu ewigem Schweigen versammelten, nicht in der Phantasie, sondern in der Wirklichkeit.

Wie diese Vorstellung von den Hellenen unter dem Einflusse eines andern Landes weiter bearbeitet worden sey, gehört nicht hieher. Bei den Israeliten scheint die ägyptische Vorstellung lange geblieben zu seyn, um so mehr, da ihnen die dürren Felsen Palästina's Gelegenheit gaben, auch in ihrem Lande Todtengemächer auszuhauen, in welche die Verstorbenen zusammengelegt wurden, obgleich bei ihnen, nach der Beschaffenheit ihres Landes, die Sache nicht so im Großen ausgeführt werden konnte, sondern wohl nur mehr die reichen und angesehenen Geschlechter in Felsengemächern zusammengelegt wurden. Im Sprachgebrauche der Hebräer fielen daher die Begriffe Grab und Todtenreich häufig zusammen, und auch der Ausdruck: „zu seinen Vätern versammelt werden," scheint noch aus Aegypten mitgebracht worden zu seyn.

Diese Vorstellung konnte aber nur so lange genügen, als die Israeliten die engste Weltanschauung hatten, und in Aegypten und Palästina die Welt sahen. Als sich aber ihr Gesichtskreis erweiterte, und sie die mächtigen Völker des weiten Ostens kennen lernten, da konnte ihre Anschauung vom Todtenreiche in Aegyptens und Palästina's Felsenhöhlen ihrer reichern Weltanschauung nicht mehr genügen.

Sie setzten das Todtenreich nun tief hinab in die untersten Abgründe der Erde, weit genug sich erstreckend, um die Todten aller Völker und Länder aufzunehmen, ohne daß sich jedoch die Vorstellung von dem Todesschlaf und dem ewigen Schweigen der Seelen verändert hätte. Denn noch ging ihre Sehnsucht nach Glück, und ihr Ideal eines beglückten Lebens nicht über die Grenzen ihres Landes hinaus, und ein langes Leben im Lande der Verheißung erschien ihnen als hinlänglicher Lohn für die Frömmigkeit, und ein früher Tod als genügende Strafe für die Bosheit. Diese patriarchalische Genügsamkeit, auf der dürftigsten Anschauung von Welt und Menschheit beruhend, mußte aber verschwinden, als ihr Reich gestürzt, und sie selbst nach Babylonien, an die Fluren verpflanzt wurden, welche der Euphrat und der Tigris bewässern. Dieses Nationalunglück weckte das Nachdenken mit Gewalt und von allen Seiten. Das lange friedliche Leben im Lande der Väter wurde keinem Frommen mehr zu Theil. Der frühe Tod des Gottlosen fand sich bei ihren Drängern und Tyrannen nicht, und konnte auch dem Rechtsgefühl des unterdrückten Volks nicht mehr genügen. Die mannigfaltigsten Erscheinungen des menschlichen Ergehens, die nun an ihren Augen vorübergingen, verwirrten ihre einfache Idee der Vergeltung, die nur im Schooße des ruhigen, einfachen vaterländischen Lebens genügen konnte. Unvermeidlich trat, bei dem so sichtbaren Mangel der Vergeltung im irdischen Leben, damit die Nothwendigkeit ein, eine Vergeltung nach dem Tode anzunehmen. Nach dem Heraustreten der Juden aus dem beschränkten Horizont Palästina's, und nach der ihnen in Babylonien zu Theil gewordenen außerordentlichen Erweiterung ihrer Anschauung von Welt und Menschheit, konnte

die alte Vorstellung vom Hades und seinem ewigen Schweigen nicht mehr genügen.

Dazu kam, daß die Juden während ihres siebenzigjährigen Aufenthalts in Babylonien mit dem Religionssystem Zoroasters bekannt wurden, welches sie zu Speculationen über das Gute und Böse einlud, denen sie sich noch nicht ergeben hatten und das um so größern Einfluß gewinnen mußte, da ein großer Theil des Volks ganz in Babylonien blieb und mit den in das Vaterland Heimgekehrten eine genaue Verbindung unterhielt. Dieses Religionssystem wollte aber die Aufgabe lösen, wie die Gegensätze des Guten und Bösen, der Tugend und Sünde, der Weisheit und Thorheit, des Lebens und Sterbens, des Lichts und der Finsterniß zu erklären und zu verstehen seyen, und es suchte bekanntlich die Lösung in der Annahme eines bösen Urprinzips (Ahriman), neben dem Guten, das jedoch durch die Weltentwickelung überwunden werden solle, indem am Ende aller Dinge alle Gegensätze sich lösen, und das Böse und die Finsterniß sich zu einem allgemeinen Reiche des Lichts und des Guten verklären würden.

Wie die Juden diese Speculation benutzt haben, liegt am Tage. Ein böses Urprinzip konnte ihr strenger Monotheismus nicht annehmen, sondern modificirte den Ahriman Zoroasters in einen gut geschaffenen, aber durch eigene Schuld gefallenen Engel, den Satan, und die bösen Geister Zoroasters, die Dew's, in gefallene Engel, Dämonen, die nun mit Satan Feinde Gottes und der Menschen sind, und die Menschen zu allem Bösen, besonders zur Abgötterei, d. i. zur Verehrung der Dämonen, verleiten. Diese sah nun der Jude als die Urheber alles physischen und moralischen Uebels an. Weil nun der Zustand der Seelen

in der Unterwelt, als Finsterniß und Tod (im Gegensatze des Lichts und des Lebens), auch als ein Uebel erkannt wurde; so wurde auch Satan als Urheber des Todes und als Herr der in der Finsterniß verschlossenen Seelen begriffen. Das Todtenreich war nun Satans Reich, so wie das Reich des Lichts und Lebens Gottes Reich war.

Die Erzählung vom Sündenfalle hatte nun zum Zweck, über die Nothwendigkeit des leiblichen Todes zu trösten und die Schuld desselben von Gott auf den Menschen zu bringen; wenigstens wurde sie späterhin dazu angewendet. Das Todtenreich selbst aber, zu welchem, wie vorhin bemerkt wurde, der Begriff der Vergeltung nothwendig hinzutrat, wurde nun in einen leidlichen und einen unleidlichen Theil abgetheilt, in das Paradies (Wort und Begriff aus Babylonien mitgebracht) und in die Gehenna, deren Vorstellung aus den Bildern des finstern Unterreichs und des asphaltischen Sees zusammengesetzt wurde, und deren ewiges Feuer man für die Dämonen und die bösen Menschen, die sich dem dämonischen Leben ergeben, bestimmt glaubte.

Da man aber hierbei die Guten doch immer als Todte (νεκροὶ) ansah, die zwar ohne Leiden aber doch auch ohne eigentlichen Lebensgenuß gedacht wurden; so konnte diese Vorstellung in Hinsicht des Schicksals der Guten dem erwachten sittlichen Gefühle nicht genügen. Man mußte vielmehr verlangen, daß sie dem Hades und der Macht des dort herrschenden Satans entrissen, und wieder zum Leben gebracht würden. Der Durchgangspunkt, das überleitende Mittel zu diesem Ziele war die Erwartung der Auferstehung der Gerechten aus dem Todtenreiche. Natürlich erstreckte sich dieses nur auf die Frommen, und es war kein Bedürfniß da, auch eine Auferstehung der Bösen zu erwarten, da für diese

die Qualen der Gehenna genügten. Bei den Martyrern, die für Jehovah's Gesetz starben, fühlte sich das sittliche Gefühl nicht einmal durch die spät zu erwartende Auferstehung der Gerechten befriedigt, sondern glaubte lieber, ihnen werde bald nach ihrem Tode die Wiederbelebung, als ein Privilegium für ihre Treue, zu Theil.

Die Auferstehung aber konnte der Jude nur auf sein Volk beziehen; denn alle andere Völker waren ihm nicht nur Feinde, sondern auch Götzendiener, und damit Feinde Jehovah's, Anbeter des Teufels und der Dämonen, und dem dämonischen Reiche verfallen. An eine Auferstehung aller Menschen dachte man daher Anfangs nicht, sondern bloß an die Auferstehung der Nachkommen Abrahams. Für den Zeitpunkt, zu welchem man sie erwartete, gaben die messianischen Hoffnungen eine sehr natürliche Bestimmung, indem man es der Sache angemessen finden mußte, daß die verstorbenen frommen Väter, und das ganze früher ins Grab gesunkene Israel an der Verherrlichung der Nation durch den Messias Antheil nehmen und darum von den Todten auferstehen werde. So beim Propheten Daniel. Die daselbst ausgesprochene Hoffnung hatte sich später zu der Erwartung eines tausendjährigen Reiches des Messias ausgebildet. Diejenigen Juden aber zu Jesu Zeit, welche von einer umfassendern Weltanschauung, als der große Haufe hatte, geleitet wurden, und auf die Hoffnungen eines politischen Messiasreichs Verzicht geleistet hatten, ergaben sich lieber dem Glauben an die Seelenwanderung.

Sollte nun aus diesen Elementen die Idee der Unsterblichkeit entwickelt werden, so war offenbar nothwendig, daß man die Ueberzeugung gewinnen mußte: 1) die Macht des dämonischen Reiches sowol über die Lebenden als über

die Todten sey gebrochen, und der Unterwelt seyen die Seelen, zeither ihre Beute, entrissen; 2) die Auferstehung sey allgemein, und erstrecke sich auf alle Verstorbene; 3) nur die Bösen und Feinde Gottes würden zur Gehenna verstoßen werden, die Guten und Freunde Gottes aber diese Erde gänzlich verlassen und in den Himmel zu einem unvergänglichen, durch keinen Tod weiter bedrohten und seligen Leben übergehen.

Dieses Vorschreiten nun geschah eben durch das Christenthum, welches alle die Mittelstufen und Ueberleitungen darbot, um zu der Idee eines außerirdischen, unvergänglichen und vollkommnen Lebens zu gelangen.

Christus, der Messias, war gekommen, um die Macht Satans und der Dämonen über Lebende und Todte zu vernichten, die Menschen vom Reiche der Finsterniß und des Todes zu erlösen, und sie dem Reiche Gottes, dem Reiche des Lichts und des Lebens zu vindiciren. Dieses zu bewirken, war der ganze Zweck seines Kommens. Bei der damaligen Weltanschauung war es zugleich gegeben, diese Erlösung nicht bloß auf das kleine Volk der Juden zu erstrecken, sondern auf alle, damals zu einem großen Weltreich verbundene Völker auszudehnen, um so mehr, da die Proselyten des Monotheismus unter Griechen und Römern so zahlreich waren. Derjenige Apostel, der durch Erziehung, Studien und Reisen die umfassendste Weltanschauung gewonnen hatte, war auch der eifrigste in der Behauptung, daß das Heil in Christo nicht allein den Juden, sondern allen Heiden bestimmt sey, und daß die Erlösung vom Tode nicht vom Mosaismus, sondern lediglich von der Annahme des Christenthums abhange.

Das Werk der Erlösung von der dämonischen Gewalt durch Christum führen aber die Apostel durch vier Stufen hindurch; und diese sind sein Tod, seine Hadesfahrt, seine Auferstehung und seine Erhebung zu Gott, in welchem allen er der Typus des menschlichen Geschicks im Tode ist. Da man den Tod und das Hinabmüssen in den Hades als ein Uebel und als Strafe der Sünde dachte, Christus aber rein und unbefleckt lebte, und sich vom Dämonischen gänzlich frei erhielt, so hätte er eigentlich nicht sterben sollen. Da er aber doch starb, so konnte er nicht für seine, sondern nur für fremde Sünde sterben. Er mußte also in seinem Tode ein Sühnopfer seyn für alle, welche sich dem dämonischen Dienste ergeben hatten, gleichsam ein Lösegeld, der Macht des Hades dargebracht, zur Loskaufung aller Seelen der Verehrer des wahren Gottes. Christus sühnte die ganze frühere dämonische Zeit, daher auch sein Opfertod im N. T. nie auf einzelne Sünden, oder auf sittliche Fehler, Gebrechen und Sünden der Frommen, sondern nur auf das Ganze des frühern dämonischen Lebens und bei dem Einzelnen auf ihren Antheil, den sie daran genommen hatten, bezogen wird. Es folgte hierbei von selbst, daß die Theilnahme an diesem Sühnopfer für den Einzelnen dann eintreten mußte, wenn er sich vom dämonischen Leben feierlich lossagte und Gotte einzig weihte. Diese feierliche Lossagung von allem Dämonischen und Hingabe an Gott geschah durch die Taufe und das dabei abgelegte Bekenntniß des Glaubens. Damit war die Schuld seines frühern dämonischen Lebens abgethan, er war von Satans Reich los und ledig, wenn er sich nicht nach der Taufe dem dämonischen Reiche aufs Neue ergab; und ob er gleich im Tode auch in den Hades eintrat, so geschah dieses doch

nicht für immer, sondern für die Auferstehung zum ewigen Leben.

Das Sühnopfer Christi konnte aber den Gerechten nicht zu Gute kommen, die vor Christo gestorben waren, weil sie nicht getauft worden waren. Für sie fand die Erlösung bei der Hadesfahrt Christi statt. Da Christus starb, so mußte nach der Vorstellung seiner Zeit seine Seele auch bis zu seiner Auferstehung im Hades verweilen. Da er aber die Macht Satans und der Unterwelt zerstören sollte, so konnte er nicht als Satans Gefangener, sondern nur als dessen Ueberwinder im Hades auftreten. Er befreite die Seelen der früher verstorbenen Gerechten aus der Macht des Hades.

Die gänzliche Befreiung aller Seelen aber, welche sich durch Christum vom dämonischen Leben lossagten und dem Dienste des wahren Gottes weihten, geschieht durch die Auferweckung aus dem Hades, durch welche Satans Macht gänzlich zerstört werden wird, durch die Verwandlung des irdischen, den Begierden unterworfenen Leibes in einen reinen, himmlischen, lichtstoffigen Leib, und die Erhebung der Gerechten in den Himmel, den Wohnsitz Gottes, des Lichts und aller Vollkommenheit, wo sie nun eines ewigen, unvergänglichen, vollkommenen und seligen Lebens (ζωῆς αἰωνίου) genießen. Alles dieses ist nach dem Vorgange der Auferstehung Christi selbst, und seiner Erhebung zum Himmel.

Das Endziel, zu dem alle Mittelstufen hindurch führen sollen, ist also das „ewige Leben," aber als ein außerhalb der Erde zu führendes, weit vollkommneres, in das die Seele, durch Vermittelung eines weit vollkommenern Organs für Empfinden und Wirken, eintreten soll; mit

einem Worte, es ist die Idee der Unsterblichkeit, d. i. der persönlichen Fortdauer des Geistes nach dem Tode außerhalb unseres Planeten, in einem vollkommnern, durch ein höheres Wirkungs- und Empfindungsorgan vermittelten, von keinem Tode mehr unterbrochenen Zustande, der für den Sittlich-Guten unendlich selig seyn wird. Dieses ist auch das Endziel des Lebensausgangs Jesu, seines Todes, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, wodurch Christus, als Welterlöser und Sohn Gottes, eben so das Vorbild wie das Unterpfand dessen ist, was die Menschen im Tode erwartet.

Die Vorstellungen daher vom Hades, vom Tode als einem Werke Satans, von der Sühne zur Befreiung der Seelen aus der Macht des Todtenreichs und seines Beherrschers, von der Auferstehung aus dem Hades, sind Zwischenstufen, Uebergänge, Wege zum Ziele, welches die Idee der außerirdischen Unsterblichkeit ist.

Nicht alles aber, was von Vorstellungen hierüber damals vorhanden war, konnte als Mittelstufe oder Durchgangspunkt gebraucht werden, sondern nur das, was im Volksglauben von dem Gedanken einer Erneuerung des irdischen Lebens abführte. Die Meinung von der Seelenwanderung, wie sie die Pharisäer hatten, war daher untauglich, da sie nur zu einem zweiten irdischen Leben leitete. Die Meinung vom Paradies oder seligen Inseln jenseit des Oceans ließ die Seelen gleichfalls an den Erdkörper gebunden. Die Meinung der Alexandriner, daß die Seelen vor der Geburt in dem Aether lebten und nach dem Tode dahin zurückgingen, war bloße Modification der Seelenwanderung, nur Eigenthum der Philosophen, nicht des Volks, und führte auch nicht zur richtigen Ansicht, da man

sich diesen ätherischen Wohnsitz der Seelen nahe an der Erde und mit ihr verbunden dachte. Sollte die Idee der Unsterblichkeit Volksglaube werden, so mußte man diesen zur Basis nehmen, also von den Vorstellungen der Unterwelt (Paradies und Hölle), vom Satan als Urheber des Todes und Herrn des Todtenreichs und der Auferstehung der Gerechten zur Zeit des Messias ausgehen. Jesus, als der Vermittler der göttlichen Offenbarung, mußte daher den schon gebahnten Weg einschlagen und fortsetzen, und die schon vorhandenen Elemente des Volksglaubens zu Mittelstufen gebrauchen, um daraus die Idee der Unsterblichkeit zu entwickeln. Hätten die Völker der damaligen Zeit unsre Weltanschauung (unsre Physik, Anthropologie, Astronomie ꝛc.) gehabt, so hätte es dieser Mittelstufen nicht bedurft; aber da jene Weltanschauung fehlte, so waren jene Durchgangspunkte nothwendig. Ihre Kraft, als relative Wahrheiten, zur Begründung der Idee der Unsterblichkeit wurde aber ungemein gehoben durch die Thatsachen des Lebens Christi, nämlich seinen Kreuzestod, seine Auferstehung und Himmelfahrt, durch deren Veranstaltung Gott der zu offenbarenden Wahrheit das Siegel aufdrückte. Mit welcher göttlichen Gewalt Lehre und Thatsachen des Christenthums wirkten, und wie angemessen sie also waren zu fester Begründung des Glaubens, bezeugt mehr als alles die erhabene Freudigkeit, mit welcher die Martyrer Christo im Tode nachfolgten.

Für uns aber sind jene vermittelnden Vorstellungen kein Bedürfniß mehr, nicht als ob unsre Zeit dem Christenthume entwachsen wäre, sondern weil das Christenthum die Menschheit in achtzehn Jahrhunderten groß gezogen hat. Seinem wohlthätigen Einflusse verdankt die christliche Welt

das Fortschreiten zu einer geistigen Bildung und wissenschaftlichen Weltanschauung, bei welcher wir für die sogenannten Uebel in der Welt eines bösen Prinzips nicht mehr bedürfen, den Tod nicht mehr als ein Uebel ansehen, und bei der Erkenntniß des Verhältnisses des Erdkörpers zum Weltall auch unsre Bestimmung begreifen. Wir daher haben uns an jene Mittelstufen nicht zu halten, sondern an das Endziel, nämlich an die unvergängliche Fortdauer des Geistes in außerirdischen Schauplätzen des Lebens und der Vergeltung, für welchen Glauben aber auch wir in dem Leben, dem Tode, der Auferstehung und der Erhebung Christi, des Messias und Sohnes Gottes, das Vorbild und Unterpfand finden.

Was nun jene vermittelnden Vorstellungen betrifft, so folgt hieraus von selbst, daß wir nicht sie selbst, in ihrem zeitlichen Sinne, sondern das Ideale in ihnen, welches allein das ewig bleibende ist, zu betrachten haben. Das Todtenreich mit seiner Finsterniß und Erstarrung ist die negative Seite der Idee der Unsterblichkeit, die Zerstörung desselben, die Befreiung von ihm ist die Zerstörung dieser negativen Seite, nach welcher der ganze Mensch, auch dem Geiste nach, allein der Erde angehört und in ihr allein lebt und sein Leben beschließt. Die Auferstehung der Seelen aus der Unterwelt, ihre Umkleidung mit einem verklärten Leibe und darauf ihre Erhebung zum Himmel und zu Gott stellen die positive Seite der Lehre der Unsterblichkeit dar, nämlich daß die Seele ein neues, für ein anderes Leben geeignetes Lebensorgan bekommen, und in einer andern Welt aufs Neue zu lebendigem Selbstbewußtseyn erwachen und von aller Verbindung mit dieser Erde und von aller Abhängigkeit von irdischen Gewalten befreit seyn soll. Das

Gericht und Paradies und die Gehenna sind die Sinnbilder der ewigen Vergeltung und der verschiedenen Lebensverhältnisse, in welche die Menschen nach dem Tode vermöge ihrer sittlichen Beschaffenheit versetzt werden sollen. Der Tod als Strafe der Sünde, schon im N. Test. selbst nur auf den zweiten Tod bezogen, stellt uns die Wahrheit dar, daß die Entwickelung des Lebens zur Vollendung nur allein unter der Bedingung erfolgen kann, daß wir uns innerlich vollenden und der Gottheit immer ähnlicher werden. Der Sieg Christi über den Satan und das dämonische Reich lehrt uns, daß wir durch die Hülfe Christi und seiner Offenbarung die Herrschaft der Sünde in uns zerstören müssen, wenn wir zum ewigen Leben gelangen wollen. Das tausendjährige Reich der Gerechten auf Erden kann von uns nur begriffen werden, als Sinnbild der realisirten Idee der irdischen Kirche Gottes, als einer Gemeinde der Heiligen. Das Sühnopfer Christi, für die Sünden des vorchristlichen Zustandes dargebracht und in der Taufe angewendet, stellt uns die Wahrheit dar, daß jeder Mensch, auch der Christ, im Stufengange seiner sittlichen Entwickelung mit der Sünde beginne, gleichsam seine dämonische Zeit habe, wo er noch nicht dem Geiste, sondern dem Fleische dient, daß aber Gott diese Zeit und ihre sittlichen Gebrechen vergebe, wenn der Mensch durch die geistige Taufe wiedergeboren wird zu einem neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit *). Das Sühn-

*) Daß noch andere wichtige Wahrheiten in der Lehre vom Tode Jesu liegen, glaube ich hier nur andeuten zu dürfen. Vergl. mein „Lehrbuch der Religion und der Geschichte der christlichen Kirche, 2te Aufl. S. 169 f."

opfer Christi stellt eben die Idee dar, welche Jesus in der Lehrerzählung vom verlornen Sohne ausspricht. Bei denen, die sich noch jetzt erst vom Heidenthum oder Judenthum zum Christenthum wenden und als Erwachsene getauft werden, behält das Opfer Christi seine directe Beziehung auf ihr vorchristliches Leben.

Man irrt daher, wenn man das Wesen des Christenthums darein setzt, eine Sühnanstalt für die Erb- und wirkliche Sünde zu seyn, und ihm den Zweck beimisset, die Menschen erst zum Gefühl ihrer sittlichen Versunkenheit und Verdammlichkeit zu bringen, dann aber sie durch den Trost der Genugthuung Christi und der Rechtfertigung durch den Glauben wieder aufzurichten. Das Wesen und der Zweck des Christenthums ist vielmehr die Idee der Unsterblichkeit zu gründen und zu vollenden, und die Menschen dieser erhabenen Bestimmung würdig zu machen. Den sittlich verderbten Zustand des damaligen Zeitalters erklärt das Christenthum nirgends für eine allgemeine, natürliche und bleibende Beschaffenheit der Menschen aller Zeiten, sondern es wollte diesen Zustand beendigen, und ein neues Geschlecht erziehen, das von der Sünde frei, und nach Gott geschaffen sey. Auch ist beim Christenthum nicht der Opfertod Christi das allein erlösende Moment, sondern seine Auferstehung und Himmelfahrt, sein ganzes Leben und Sterben bilden ein erlösendes Ganzes. Von einer Erbsünde und natürlichen Verdammlichkeit des Menschen weiß aber das Christenthum gar nichts; nur dieses erkennt es an, daß der Mensch, vermöge der frühern Entwickelung seiner sinnlichen Natur nicht mit der Sittlichkeit, sondern mit der Sünde beginne, und

daher zur Sittlichkeit erzogen werden müsse, daß jedoch dieses eine Ureinrichtung des weisen Schöpfers, nicht aber etwa eine später, zufällig entstandene und zufällig allgemein gewordene Nothwendigkeit, also keine Erbsünde im Sinne des Kirchensystems sey.

So sind wir also zu dem Resultate gelangt, daß die Grundlage des Pietismus und die Ansicht vom Wesen und Zweck des Christenthums, welche er festhält, nicht biblisch ist. Hiernach mag also ermessen werden, wem die Anschuldigung, die biblische oder ächtchristliche Lehre zu verlassen, eigentlich zu machen sey, ob denen, welche jene Grundlage des Pietismus festhalten, oder denen, welche sie verwerfen?

Auch ist gar kein religiöses Interesse vorhanden, jene Grundlage des Pietismus festzuhalten, ob man gleich solche Interessen genannt hat. Ohne den Sündenfall durch Veranlassung des Teufels glaubte man die Urheberschaft der Sünde nicht von Gott wegbringen zu können. Man sah aber nicht ein, daß man, da doch Gott auch den Teufel erschaffen hat, die Urheberschaft der Sünde nicht von Gott entfernte, sondern nur um ein Glied zurückschob. Es ist ganz derselbe Fall, als wenn einige Völker das Ruhen der Erde auf Nichts dadurch zu entfernen glauben, daß sie annehmen, sie werde von einem großen Elephanten getragen, dieser stehe auf einer großen Schildkröte und diese ruhe endlich auf einer ungeheuern Schlange. Das Daseyn der Sünde ist vielmehr bedingt durch das göttliche Gesetz der allmähligen Entwickelung, nach welchem auch der Mensch erst als Kind mit unentwickelten Kräften geboren wird.

Noch weniger haltbar war es, wenn man glaubte, einen Urheber des zeitlichen Todes, als eines Uebels, außer

Gott suchen zu müssen. Der Körpertod kann nur beim Mangel des Glaubens an Unsterblichkeit als Uebel erscheinen; bei diesem Glauben ist er eine weise und wohlthätige Ordnung Gottes.

Der Einwand, daß die Geburt des Sohnes Gottes ohne den großen Zweck der Tilgung der Erbsünde nicht gehörig motivirt sey, und Christus dann als bloßer Lehrer und nicht als factischer Erlöser erscheine, ist eben so nichtig. Auch ohne eine Erbsünde haben wir Sünde genug, für welche es des Erlösers bedarf. Die Vollendung der Lehre der Offenbarung und ihre Bestätigung durch die Thatsachen des Lebens Jesu motivirt doch in Wahrheit den Glauben an Christum, als den von Gott geordneten Erlöser zur Genüge.

Man meinte ferner, die Demüthigung des Menschen in Anerkenntniß seiner Sündhaftigkeit sey nothwendig, wenn er sich nicht mit allen seinen Fehlern schon für gut halten und im stolzen Wahn seiner Tugendhaftigkeit untergehen solle. Dieses zugegeben, so folgt doch nicht, daß man darum auf das andere Aeußerste überspringen, die sittliche Kraft gar vernichten, und das Gemüth mit der Angst einer geheimen aufgeerbten Schuld und Verdammlichkeit quälen müsse. Um dem Leichtsinn zu begegnen, muß man nicht zur Schwermuth führen; beides sind ja Uebel. Die rechte und klare Erkenntniß der sittlichen Höhe, welche das Bild Gottes fordert und das edle Leben Jesu darstellt, werden eben so vor Leichtsinn als vor sittlicher Entmuthigung bewahren.

Die Besorgniß endlich, daß wir ohne das Gefühl unsrer gänzlichen Unwürdigkeit und ohne die Ueberzeugung von der Begnadigung bloß durch den Glauben, unserer Tugend

einen zu hohen Werth beilegen und auf unsre guten Werke pochen würden, ist eben so grundlos. Der einzige Gedanke, daß diese Werke nie vollkommen werden, und daß wir durch sie dem Schöpfer nur die Dankbarkeit für den Empfang des jetzigen Lebens zahlen, also die künftige Welt mit ihrem Heil als ein neues, noch nicht verdientes Geschenk seiner Gnade empfangen, wird aller Eitelkeit auf unser Verdienst hinlänglich begegnen.

Ueberhaupt aber führt die Grundlage des Pietismus zu keinem besondern Ziele; denn auch bei ihm ist „das ewige Leben" das Endziel des Ganzen. Der Weg aber, den er den Menschen zu diesem Ziele einschlagen läßt, ist, wie wir sahen, nicht biblisch, so wie er auch sonst mit dem streitet, was nicht nur die Vernunft und die Erfahrung, sondern auch was die heiligen Schriften von Gott und des Menschen Natur aussagen. Die Dogmen daher von der Erbsünde, von der für dieselbe von Christo geleisteten Genugthuung, und der von dem Glauben an diese Genugthuung ausschließlich bedingten Zurechnung derselben, können nicht für die Grundlehren einer wahrhaft schriftgemäßen Kirche angesehen werden.

Druckfehler.

S. 10 Z. 15 statt: und so lies: und sie
S. 21 Z. 6 statt: וְפִדֶּה lies: יִפְדֶּה
S. 31 Z. 2 von unten ist zu lesen: שָׁם בָּגְדוּ בִּי
S. 70 Z. 9. statt מְטָפֵא lies: מִטָּמֵא
S. 76 Z. 8 statt kann l. könne.
S. 83 Z. 10 von unten st. ὀρεως l. ὀφεως.
S. 106 Z. 5 statt lehrt l. lehre
S. 120 Z. 17 statt der Rath l. den Rath
S. 163 Z. 2 v. unten st. etwas l. als etwas
S. 180 Z. 3 st. ὸς l. ὅς
S. 183 Z. 7 st. Eines l. eines
S. 200 Z. 13 nach rein fehlt: werden
S. 203 Z. 14 statt da lies: weil
S. 204 Z. 3 von unten st. senden l. schaffen
S. 239 Z. 3 st. todt l. Todte
S. 241 Z. 2 von unten st. gegeben" l. gegeben.
S. 356 Z. 9 st. richtige l. wichtige
— — Z. 16 st. scheinen, da l. scheinen. Da
S. 394 §. 47 Z. 5 statt Lehrsatz l. Lehnsatz
S. 402 Z. 6 von unten st. unsern l. unserm
S. 408 Z. 4 von unten st. die l. der

Deacidified using the Bookkeeper process.
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: July 2005

PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATION
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111

LIBRARY OF CONGRESS
0 014 504 263 A